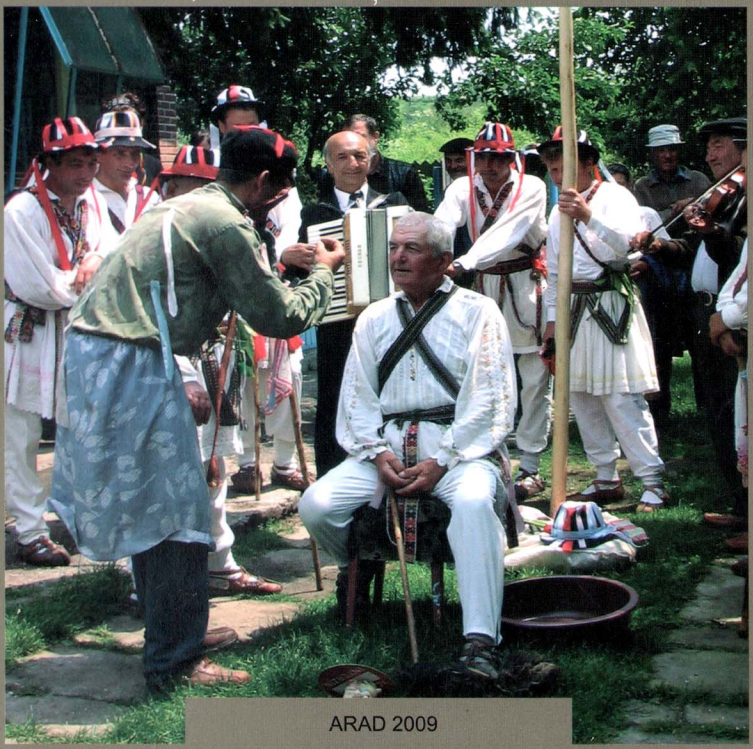
COMPLEXUL MUZEAL ARAD
Colecţia minorităţi
10

INTEGRARE, AUTONOMIE ȘI DIALOG INTERCULTURAL



ARAD 2009

https://biblioteca-digitala.ro

Integrare, autonomie, dialog intercultural

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

COMPLEXUL MUZEAL ARAD
Colecția minorități
10

Integrare, autonomie, dialog intercultural

Lucrările Simpozionului Internațional de Antropologie Culturală din 21-23 mai 2008

ARAD
2009

https://biblioteca-digitala.ro

Volum editat de Complexul Muzeal Arad cu sprijinul financiar al Consiliului Județean Arad
Simpozionul Internațional de Antropologie Culturalã din 21-23 mai 2008 de la Arad a fãcut parte din manifestãrile României la Anul dialogului intercultural al Europei.

Design copertă: Onisim Colta

Redactor şef : Dr.Peter Hügel
Redactor responsabil:Dr.Elena Rodica Colta
Traducători: Javorka Jorgovan, Jiva Jurić, Biró Margit

Adresa:Complexul Muzeal Arad
P-ţa Enescu nr.1, 310131 Arad, România
Tel.0040-257-281847; Fax 0040-257-280114

Părerile autorilor nu coincid întotdeauna cu opinia colectivului redacțional. Responsabilitatea morală şi juridică pentru conținutul articolelor aparține autorilor.

ISBN: 978-973-0-07336-2

https://biblioteca-digitala.ro

Sumar

Zece ani de cercetări ale minorităților- 11

Klamár Zoltán
Az egyéni és csoport identitás helye a társadalmi integrációban –szerbiai példák
Locul identității individuale şi de grup în integrarea socială- exemple din Serbia
The place of individual and group identity in the social integration –examples from Serbia 14

Jarmila Gerbocová, Martin Gerboc
Globálne zjednotenie, lokálny rozpad?
Unificare globală, dezintegrare locală?
Global unification means local disintegration? 27

Dušan Deanac
Dilemele sârbilor : identitatea europeană şi (sau) identitatea naţională(regională)
Dilemmas of the Serbs: European identity and (or) national (regional) identity 44

Branislav K.Zarić
Importanţa căii ferate şi şoselei-coloana vertebrală a Euroregiunii DKMT – în procesul de integrare şi dialog
The importance of rail and road - DKMT Euroregion, backbone of integration process and dialogue.....56

Atalia Ştefănescu-Oniţiu
A Foray in the Prehistory of the Minorities Issue – between Integration and Identity Preservation in the Roman Empire. The Roman Dacia's Case

https://biblioteca-digitala.ro

Incursiune în preistoria problemei minorităţilor - între integrare şi conservarea identităţii în Imperiul Roman. Cazul Daciei Romane 65

Pavel Rozkoš
Colonizări şi relaţii interetnice în Banat de-a lungul vremii
Colonization and ethnic relations in Banat area over time 77

Nagy Márta
Căutarea identităţii în pictura contemporană de icoane din Ungaria
Searching for identity in contemporary painting of icons in Hungary.....89

Emilia Martin
Giula, oraş multietnic
Gyula, a multi-ethnic city 105

Emilia Tomescu
Sibiul – multicultural şi multilingvistic- în trecut şi azi
The multicultural and multilingual city of Sibiu - in the past and today 119

Peti Lehel
Adaptálódás és szegregáció. A kulturális különbségek kommunikálása a cigány–magyar együttélésben egy Kis-Küküllő menti települése.
Adaptare şi segregaţie. Comunicarea diferenţelor culturale într-o convieţuire rom–maghiară de pe valea Târnavei Mici.
Adaptation and segregation. Analysis of cultural differences in a Roma-Hungarian coexistence on Tarnava Mica valley.....133

https://biblioteca-digitala.ro

Corina Viorica Şeran
Priveghiul ca act ritual la rromii şi românii din Covăsânţ (jud. Arad)
The death watch as a ritual for the Gypsy and the Romanian people from Covasant, Arad 166

Annemarie Sorescu-Marinković
Unde sunt moroii de altădată? Dinamica timpului în textele mitologice ale românilor din Timocul sârbesc
Where have demons disappeared? The dynamics of time in Vlach mythological narratives.....184

Jakab Albert Zsolt
Industria memoriei colective după 1989 în Cluj-Napoca
The industry of collective memory after 1989 in Cluj-Napoca....203

Ilyés Sándor
Munkáskultúra irodalom és tudomány között
Cultura muncitorească între ştiinţă şi beletristică
The workers culture between science and literature.....229

Vajda András
Az írott népi szövegek elemzésnek néhány elméleti problémája
Problematica hermeneutică a textelor populare scrise
Decryption of written popular texts 269

Elena Rodica Colta
Funcţia de vőfély - modă, tradiţie şi marcă identitară maghiară
"Vőfély" (master of wedding ceremonies) - fashion, tradition and Hungarian identity mark 284

https://biblioteca-digitala.ro

Claudiu Călin
Dieceza Romano-Catolică de Timişoara în timpul episcopului Dr. h. c. Augustin Pacha (1923-1954)
Roman Catholic diocese during Bishop Dr.h.c. Augustin Pacha (1923-1954) 296

Aleksandar Krel
Rolul „Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz" în reconstruirea identităţii etnice a germanilor din Sremski Karlovci.
The role of "Karlowitz German association for friendly neighborhood" in the reconstruction of ethnic identity of the Germans in Sremski Karlovci.....316

Mladena Prelić
Sârbii din Slovenia: caracteristicile comunităţii şi unele posibilităţi de cercetare etnologică / cultural-antropologică a identificărilor etnice
Serbs in Slovenia: community characteristics and some research possibilities ethnological / cultural anthropology of ethnic identity.....384

Javorka Jorgovan
Jocurile sârbeşti de copii din Banatul mureşan
Serbian games for children from Banat area close to river Mures.....375

Krupa András
Csanádalberti első szlovák telepeseinek születési és keresztelési szokásai az integrálódás jegyében (1844 – 1870)

https://biblioteca-digitala.ro

Obiceiuri de naştere şi de botez la primii colonişti slovaci din Csanádalberti, din perspectiva integrării (1844-1870)
Habits for birth and baptism of the first Slovak settlers in Csanádalberti, in terms of integration (1844-1870).....382

Doncsev Toso
A magyarországi bolgár szépirodalom
Literatura bulgară în Ungaria
Bulgarian Literature in Hungary.....403

Madlena Bulboacă
Aventura căsătoriei în comunităţile evreieşti
The adventure of marriage for the Jewish communities 421

Biljana Ratković Njegovan
Integrarea romilor în Serbia. Importanţa mediilor pentru romi
Integration of Serbian Roma community. Importance of the media for Serbian Roma community 426

Erostyák Zoltán
E choxalyi. A cigány boszorkány, mint interkulturális szereplő
E choxalyi.Vrăjitoarea ţigancă, ca personaj intercultural
E choxalyi. Gypsy witch, the character of intercultural 438

Etnologul Eperjessy Ernő la 80 de ani
The ethnologist Ernő Eperjessy at 80 years.....492

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ZECE ANI DE CERCETĂRI ALE MINORITĂȚILOR

În 1999 începeam seria Simpozionanelor Internaționale de Antropologia Minorităților împortând în vestul României un model de conferință europeană pe tema naționalităților, ajunsă în Ungaria la a VI ediție.Manifestarea la acea vreme unică în țară a fost susținută de Ministerul Culturii prin Direcția Minorități iar mai târziu prin Serviciul cultură minorități.În anul 2008 manifestarea a ajuns la ediția X , ultima.

Privind înapoi, în acest inevitabil bilanț, pot spune că au fost 10 ani de întâlniri și de prezentari ale unor cercetări individuale, care, indiferent de țara din care veneau participanții, s-au învârtit în jurul aceleași zone de interes: populațiile și grupurile etnice din Europa Centrală. Altfel spus istoria, cultura, sistemul de relații sau discriminările și conflictele principalelor minorități din Slovacia,Ungaria, Serbia,Ucraina și România.

În mulțimea celor care au conferențiat la Arad în toți acești ani au existat și unii participanți constanți, fideli, care au simțit că nu pot lipsi de la aceste întâlniri științifice. Fără să-i mai menționăm cu numele, le aducem aici mulțumirile noastre. Au fost și participanți, care au plecat pe neașteptate dintre noi: Eugen Glück, Gemes Balazs, Dr.Valeriu Leu. Ne-au lipsit, am continuat să-i amintim și să-i citățm.

Referitor la tematica celor X ediții, cu toate că titlurile au fost diferite, subiectele comunicărilor s-au completat de la un an la altul, oferind o imagine tot mai completă asupra minoritarului central – europeân la el acasă, cu dilemele sale,

https://biblioteca-digitala.ro

cu încercările sale de păstrare sau de reconstruire a identității etnice, cu dorințele sale de a se impune comunitar sau dimpotrivă cu eșecurile sale de conviețuire.

Lucrările simpozioanelor au fost publicate în tot atâtea volume.Dacă aceste cărți, tot mai groase, grupate în colecția minorități, s-au bucurat de interes? Spunem doar că au fost cele mai comandate publicații din cele tipărite în perioada 2000-2009 de muzeu.Recunoașterea a venit însă în 2009, când Institutul Guvernamental pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale din Cluj-Napoca a hotarât să includă în volumul *Procese și contexte social-identitare la minoritățile din România*, apărut la Cluj în două ediții paralele (română și maghiară) și o selecție actualizată a articolelor privind minoritățile din România apărute în volumele arădene.

Însă cum se întâmplă întotdeauna, în cei 10 ani nici Europa nu a stat pe loc. Intrarea Ungariei și Slovaciei și mai apoi a României în Uniunea Europeană a schimbat perspectiva acestei probleme radical.Populațiile acestor state foste comuniste s-au trezit peste noapte cu o dublă sau triplă identitate (etnică, națională, europeană) dar și cu o libertate, care a declanșat noi fenomene, precum migrația de grup sau individuală și revalorizarea acelui "acasă", cu care obișnuim să ne identificăm cultural.

Conflictele și conviețuirile și-au lărgit și ele hotarele, celălalt materializându-se, în noile structuri comunitare, în *„spaniolul, italianul, marocanul cu care sunt obligat să trăiesc"*.

Acesta este și motivul ce ne-a determinat să oprim simpozioanele devenite uzuale prin fixarea lor într-o tematica națională, cu cele două tabere majoritar - minoritar prea "obosite" de vechiul război, la ediția X.

https://biblioteca-digitala.ro

Am decis sa trecem pe viitor la o abordare a naţionalităţile, minorităţile şi grupurile de orice fel din perspectiva mai largă, fără frontiere, a noii Europe. Subiecte există, fiindcă problemele nu s-au rezolvat, nici în ţară nici în afara ei. Fiecare zi aduce *alterităţii*, oricare ar fi ea, noi şi noi probleme. Noua mobilitate face ca grupuri de foşti majoritari în ţara lor, să se trezească respinşi şi discriminaţi în ţări, care aparent îi primesc acordându-le drept de muncă. Nevoia de apărare, de supravieţuire îi solidarizează la nivel de cartier sau de bloc, totul consumându-se de cele mai multe ori la periferii. Dileme şi încercări de definire au şi cei care navetează între două case (casa de acasă şi cealaltă casă), fiind alternativ majoritari şi minoritari, nefixaţi în nici una din patrii.

Cum am zis subiectele nu lipsesc.Spuse în autobus pe drumul spre Madrid, Roma sau Torino ele se transformă în poveşti de vieţi.

Şi pentru că orice lucru nou, are nevoie de un nume nou, ne-am gandit să numim noile manifestări ştiinţifice Colocviile internaţionale arădene de antropologie culturală.

Revenind însă la ciclul care s-a închis, lucrările ultimului simpozion, fac obiectul volumului 10, intitulat *Integrare, autonomie, dialog intercultural.* Aşadar volumul 10 dar nu ultimul despre cei care sunt altfel decât noi, majoritarii.

Dr. Elena Rodica Colta

https://biblioteca-digitala.ro

AZ EGYÉNI ÉS CSOPORT IDENTITÁS HELYE A TÁRSADALMI INTEGRÁCIÓBAN – SZERBIAI PÉLDÁK

Klamár Zoltán, Ászód(Hu)

A nyelvismeret előfeltétele az egyén beilleszkedésének azt őt körülvevő szűkebb és tágabb társadalmi csoportba[1]. Az anyanyelv – vélelmezzük, hogy az a csoport nyelve is melybe beleszületik az egyén –, megtanulásával egy időben kezdődik el a csoportkultúra elemeinek a tanulása is. A kettő együtt alkotja az identitástartalmat, mely alapján határozza meg önmagát az egyén. Amennyiben homogén csoportkultúra veszi körbe, úgy későbbre marad az ismerkedés a tágabb környezet nyelvével, kultúrájával.

Sok esetben a mélységi megismerés akkor is későbbre marad, ha a környezet több nemzeti közösségből tevődik össze. A mássághoz kapcsolódó előítéletek tanulása az életkor különböző periódusaiban épül be a szocializációs folyamatba[2]. Sajátos helyzetben vannak a vegyes házasságban születettek, hiszen minimálisan két nyelvvel, két kultúrával találkoznak már kora gyermekkoruktól kezdve és jó esetben kétnyelvű, kétkultúrájú, kettős kötődésű felnőttekké válnak. Számukra, hacsak nem kétszeres kisebbségi kötődésűek – például ruszin-magyar vagy román-szlovák stb. szülők gyermekei – nem jelent feltétlenül beilleszkedési nehézséget, identitás válságot az államalkotó többség nyelve és kultúrája.

Általában a biztonságot jelentő közösségi térből kilépve történik az első kapcsolatfelvétel, hacsak nem mozaikszerű az etnikai térszerkezet, amelyben az egyén él.

https://biblioteca-digitala.ro

Vajdaság nemzetiségi összetétele területenként változó. A szerbiai tartomány bizonyos pontjain a nemzeti kisebbségek képezik a többséget, és fordítva, vannak olyan települések, ahol az államalkotó közösség túlsúlya érvényesül. Példáinkat úgy válogattuk, hogy minden esetben az egyén szemszögéből láttassuk az identitás integrációban betöltött szerepét.

A tömb, mint biztonságot nyújtó háttér

Tömbben élni biztonságot jelent ez egyén számára. Ugyanaz a nyelv és kultúra veszi körül, mint amit a család is biztosít az egyén számára. Az életút fordulói is a csoportkultúra és anyanyelv keretein belül zajlanak: az óvodai és iskolai oktatás is a már otthonos közegben és az addigra tökéletesen elsajátított anyanyelven történik. Azt kell mondanunk, hogy bizonyos tekintetben mellékes, hogy szórványhelyzetről vagy tömbről beszélünk. Úgy véljük, hogy mindig az adott településen belüli etnikai összetétel a döntő[3]. Számos olyan példa van a tartomány különböző részein élő közösségek tekintetében, ami fenti megállapításunkat igazolja. A konfliktushelyzetek általában akkor következnek be, amikor elhagyja csoportjának életterét az egyén. Lássunk néhány példát a magyar tömbön belül és azon kívül, de olyan településről ahol már csak lokális többségről beszélhetünk.

Adorján (Adorjan)

Magyarkanizsa (Kanjiža) községhez tartozó Tisza menti falu. A 2002. évi népszámláláskor 1128 lakost írtak össze, köztük 845 magyart[1]. A faluban magyar tannyelvű óvoda és alsó tagozatos általános iskola működik. A környező települések és községek szintén magyar többségűek. A falu leágazó útifalu, a közlekedési főútvonal a határán vezet át és Magyarkanizsát Zentával köti össze. A helyi buszok bemennek a faluba, de a távolságiak csak a bekötőútnál állnak meg. A közösség tehát zárt és homogén

https://biblioteca-digitala.ro

magyarnak tekinthető. A falu melletti cigánytelep lakói az utóbbi évtizedekben lassan húzódnak a faluba.

A szerb nyelvet szinte alig beszélik a közösség tagjai, inkább a katonaviselt, fiatalabb generációhoz tartozó férfiakra jellemző, hogy van némi használható nyelvtudásuk[2]. Az alábbi nyelvhasználati példánk a Zentáról Magyarkanizsára közlekedő buszon a kalauz és az idős adorjáni férfi párbeszéde: „Dokle putuješ stari?" (Meddig utazol öreg?) „Kanizsára!" Az eset szem- és fültanúi közül valaki megjegyezte: „Ako bi ja živela u tuđoj državi, ja bi naučila jezik!" (Ha én egy másik országban élnék, megtanulnám a nyelvét!) A buszsofőr válaszolt a megjegyzésre: „Gospođo, čovek ne živi u tuđoj zemlji. On je rođen u selu, gde nema srpskog življa!" (Asszonyom, az ember nem más országában él. Ő a faluban született, ahol nincs szerb lakosság!)

Bácskossuthfalva (Stara Moravica)

Topolya (Bačka Topola) községhez tartozó közép-bácskai falu. 2002-ben 5699 lakosa volt. A magyarok száma 4795. Magyar tannyelvű óvodája és általános iskolája van. A bácskai tömbmagyarság területén fekvő település. A közösségről úgy tartják a faluba a délszláv polgárháború után telepedett szerbek, hogy a magyarok szándékosan nem akarnak szóba állni velük. A helyzet viszont az, hogy lényegében az egész huszadik század folyamán zárt közösséget alkotott a falu lakossága, vagyis nem volt alkalom más nyelv elsajátítására.

Az ezredforduló előtti évtizedben újra tanultak bizonyos etnikumhoz kötődő külső és belső sajátosságokat. Felélesztették a „nagykun öntudatot" ami a közösség történeték visszatanulását jelenti. Visszaállították Kossuth Lajos szobrát és újra használják a huszadik század elején felvett településnevet. „Megtalálták" a falu népviseletét melyben szemléken és fesztiválokon fellépnek a folklór csoportok.

https://biblioteca-digitala.ro

Martonos (Martonoš)

Magyarkanizsa (Kanjiža) községhez tartozó Tisza menti település. 2002-ben 2183 lakost írtak össze benne, amiből 1897-en vallották magukat magyarnak. A huszadik századra alakult ki magyar lakossági többsége. Magyar tannyelvű óvodájában és általános iskolájában szerb tagozatok is működnek. A faluközösségben élő szerbség idősebb generációja akcentus nélkül beszél magyarul. Általános jellemzője a közösségnek, hogy a helybeli szerbség tanulta meg a környezete nyelvét.

A lokális tudat erőssége összetartó erőként hat: mi falusiak elsősorban martonosiak vagyunk – vallják. Ennek köszönhetően több cikluson át szerb vezetője volt a közösségnek. A jó kapcsolatokkal rendelkező vezető a falu érdekeit képviselte mindenütt. Amikor szóvá tették, hogy egy magyar többségű település boldogulását szolgálja, így válaszolt: „Ne dirajte moje Martonošane!" (Ne bántsátok az én martonosiaimat!)

Pacsér (Pačir)

Topolya (Bačka Topola) községhez tartozó közép-bácskai falu. A 2002-es népszámláláskor 2948 lakost írtak össze. A magyarok száma 1766. Századok óta él egy településen a magyarság a szerbekkel, horvátokkal. A falu dél felől a bácskai magyar tömb településeivel határos, míg észak és nyugat irányában már vegyes vagy szerb többségű települések övezete határolja. Magyar és szerb tannyelvű óvodája és általános iskolája van.

A közösségek egymás felett átnyúló kapcsolatokat építenek, keresve az azonos nyelv, kultúra és vallás nyújtotta biztonságot. Ez a kényszerű átnyúlás tovább táplálja a bizalmatlanság légkörét, ami a bezárkózás, befelé fordulás irányába mutat. Ennek számos jele tapasztalható a közéletben és a mindennapokban. Egyik legpregnánsabb példa erre a

https://biblioteca-digitala.ro

nyelvhasználati szokások változása. Már csak a legidősebb helybeli születésű szerbek tudnak magyarul. A fiatalabb generációk folyamatosan negligálják a nyelvtanulást és az ezredforduló utáni évekre az a jellemző, hogy a faluban született fiatal generációk jó esetben is csak értik, de beszélni nem beszélik a magyart. A vadásztársaság gyűlésén szerbül beszélnek, „...hogy mindenki értse!"– mondja az elnök.

Székelykeve (Skorenovac)

Kevevára (Kovin) községhez tartozó al-dunai magyar telep. 2002-ben 2574 lakosából 2232 volt magyar. Az egyetlen magyar falu az Al-Dunánál, amelyikben a magyar óvoda mellett nyolc osztályos általános iskola működik. Anyanyelvét és kultúráját ma is őrzi, bár állandóan szórványhelyzetben él a közösség, hiszen a környező települések és községek magyarsága nem éri el a tíz százalékot.

A zárt faluközösség még napjainkban is őrzi ízes nyelvjárását. Egyik kutatóutunk alkalmával – miután kiderült, hogy Magyarországról érkeztünk – az alábbi üzenetet bízták ránk: „Azt üzenjük Gyurcsánynak, hogy fogadjon bé bennünket és mi nem leszünk a terhére!"

Szórványban oldódó közösségek

Ahogyan előző példáinkból már felvillant a szórványhelyzetbe került szerbség nyelvi-kulturális problémája, úgy most a peremhelyzetbe került magyarság viselkedési mechanizmusát vizsgáljuk meg. A kezdetektől meglévő, vagy csak a huszadik században kialakult helyzet között azért kell különbséget tennünk, mert a védekező technikák egyik esetben már kialakultak, míg a másikban még csak most formálódnak. Szeretnénk hangsúlyozni, hogy a folyamatok pulzálnak és egyáltalán nem biztos, hogy mindig a nyelvcserét és a kulturális

https://biblioteca-digitala.ro

identitásváltást eredményezik. Vannak közösségek, melyek tudatosan lassítják a folyamatot, és vannak olyanok is, melyek lassanként feladják hagyományaikat. Arról is szót kell ejtenünk, hogy bizonyos közösségek a migrációt tekintik megfelelő válasznak a szórvány-kihívásokra. Megfigyelhető, hogy főként a bánsági magyar közösségek választották ezt a stratégiát. Ennek okán magyar falvak néptelenedtek el, ugyanakkor a fogyatkozó bácskai magyar közösségek etnikai pótlását ezek a vándormozgalmak biztosítják.

Fejértelep (Šušara)

Fejértelep dél-bánsági falu, Versec (Vršac) község területéhez tartozik. 2002-ben 376 lakosa volt, ebből 241 magyar. A magyar nyelvű oktatás az alsó tagozaton 1998-ban szűnt meg. A delibláti homokhátságon fekvő faluban a magyar közösség 1994-ben építette meg új katolikus templomát. A Szent László titulusú templomban a Székelykevéről kijáró plébános magyarul misézik. Művelődési egyesülete1998-ban alakult újra.

A fogyó lakosság megüresedő házait belgrádiak vásárolják fel hétvégi házaknak. Az idegenekhez szerbül beszélnek ugyan, de ismerősök egymás közt az anyanyelvüket használják mindenütt a faluban.

Maradék (Maradik)

Maradék a legnépesebb szerémségi szórvány India (Inđija) községben. A 2002-es népszámláláskor 2298 lakosából 552 vallotta magát magyarnak. Az óvodai és iskolai magyar nyelvű oktatás harminc éve megszűnt.

A falu magyarsága a huszadik század második felében veszítette el lakossági többségét. Kulturális hagyományait a helybeli magyar művelődési egyesület keretein belül ápolják és tanítják a felnövő fiatal generációnak. Nem ritka, hogy a legifjabb

https://biblioteca-digitala.ro

egyesületi tagok már nem beszélik felmenőik anyanyelvét. A polgári demokrácia adta lehetőségekkel élve, kapcsolatokat építenek a vajdasági magyar közösségekkel és anyaországi szervezetekkel. A középnemzedék tökéletes kétnyelvű közösséget képez, míg a fiatalabbak már egymás között is a szerb nyelvet használják[6]. Napjainkra a területi szegregáció elemeire hullott és magyar falurészben is sok a szerb lakos. Az magyar nyelv kiszorult a közéletből és már csak családi otthonokban használják. Egyetlen kivételt a református istentiszteletek jelentenek. Közéleti nyelvhasználat érdekes példája a kapu előtti beszélgetők viszonya a közeledő idegenhez. Hallótávolságon belül lévők egymás közt magyarul beszéltek, de az elhaladó idegent szerbül üdvözölték: „Dobar dan!" majd a magyar válaszra, „Jó napot!" kissé zavarba esve magyarul válaszoltak.

Satrinca (Šatrinci)

Satrinca az ürögi (Irig) községben fekszik, Maradéktól délre a Tarcal hegy (Fruška Gora) déli lankáin. 2002-ben 399 lakosából 253 vallotta magát magyarnak. A falu a szerémségi magyar szórványok egyik jelenetős közössége. Óvodája és alsó tagozatos magyar elemi iskolája az anyanyelvi oktatást szolgálja. Magyar művelődési egyesületében igen aktív élet folyik. Tartományi szintű szemlékre, találkozókra rendszeresen járnak. Templomukból viszont kiszorult a magyar nyelv, mert a kijáró plébános horvát.

Udvarszállás (Dobričevo)

Udvarszállás Fehértemplom (Bela Crkva) község területén fekszik, a Karas folyó völgyében. 2002-ben 226 lakosából 200 vallotta magát magyarnak. Óvodája és alsó tagozatos magyar tannyelvű elemi iskolája van. A falu közvetlenül a román határ közelében fekszik. A környező települések román,

https://biblioteca-digitala.ro

cseh és szerb népességűek. Néhány éve épült új katolikus templomba a fehértemplomi magyar pap jár ki misét tartani.

Fogyatkozó közösség Udvarszállás magyarsága, az elvándorlás az 1970-es években kezdődött és a magyar tömb irányában állandósult. Észak-Bácska nagyobb városaiba húzódnak a településről a lakosok.

Integráció, kulturális hagyomány, anyanyelv

Az integrációs folyamatnak sok tényezője van. A társadalmi beilleszkedés szempontjából fontos az a kulturális hagyomány, melybe születik az egyén, mint ahogyan az is fontos, hogy a környezet hány nyelven szólal meg és mennyire toleráns a mássággal szemben[7].

A titói Jugoszláviában, különösen annak utolsó tíz esztendejében, 1970 és 1980 között érezhetően toleránsan viselkedett a politika a nyelvi és kulturális hagyományokkal. Legyen elég utalnunk az öt hivatalos nyelvre Vajdaságban és magára a tényre, hogy a nemzeti kisebbségek a közigazgatásban, oktatásban és igazságszolgáltatásban mindenütt használhatták anyanyelvüket. Ugyanakkor azt sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a kitalált jugoszláv etnikai kategória éppen a kisebbségek körében volt a legnépszerűbb. Elindulni látszott egy önként választott beolvadási folyamat a többségbe[8]. Szerbiában a szerb, Horvátországban a horvát, Szlovéniában a szlovén nemzetbe olvadás lett a magukat jugoszlávoknak vallók célja.

Még akkor is igaz ez a megállapítás, ha példáink, tömb és szórvány tekintetében nem mindig ebbe az irányba mutatnak.

Látható, hogy az egymás szomszédságában élő kulturális hagyományok és nyelvek között valódi mellérendelő viszony sohasem állott fenn[9]. Az egyén identitása szempontjából meghatározó saját mássága, vagyis azok a kulturális jegyek, melyek alapján meghatározza önmagát és egyben különbséget

https://biblioteca-digitala.ro

tesz a más kultúra és más nyelv irányában. Az ahány nyelv, annyi ember, szólás a nemzeti kisebbségek esetében nem állja meg a helyét, hiszen az „államalkotó" és a „kisebbség" közötti érdekellentét búvópatakként még a „toleráns időkben" is megmaradt. Egy adott településen élő lakóközösségen belüli nyelvi dominancia véleményünk szerint a belső etnikai arányok függvénye. Ezt adorjáni példánk igazolja. Az is kétségtelenül igaz, hogy az integráció nyelvi hatásait a gazdasági kapcsolatháló nagymértékben befolyásolja. A piacozások és vásárok nyelvek és kultúrák találkozási pontjai. Trianon után a színmagyar környezetbe került telepesek első generációja egy évtized alatt eljutott a nyelvértés szintjére, bár hozzá kell tennünk, hogy legtöbbjük meg is rekedt ott. Nyilvánvaló, hogy ennek több oka van, de talán a legfontosabb, hogy alapvető gazdasági érdekeit már így is érvényre tudta juttatni és egyénként, közösségként megmaradt az anyanyelv nyújtotta biztonság körén belül.

A huszadik század végén, de különösen a délszláv polgárháborúk lezárása után a politika igyekezett befolyást gyakorolni természetes folyamatokra és a mássággal szemben, főként a másajkúakkal szemben ellentéteket szított. Ezáltal a beilleszkedés korábbi módozatait lehetetlenítette el. Már kialakult folyamatokat fordított visszájára és az együttműködés helyett a saját hagyományokba, nyelvbe való bezárkózás folyamatát erősítette fel. A többségi tolerancia csak a saját „jó vadember" felismerésig terjed. A kulturális hagyományok ápolása és bemutatása – szemléken, fesztiválokon való fellépések – polgárjogot nyert ugyan, de ma ismételten felerősödőben van egy sajátos értelmezett megértési igény, amely azt mondja, hogy mindezt a többség nyelvén tegyék a kisebbségek. Itt köszön vissza a „...mindenki értse!" korábban leírt példája.

https://biblioteca-digitala.ro

A kulturális és nyelvi nyitás egyik alapfeltétele a bizalomra épülő társadalmi légkör megteremtése. Ennek egyik alappillére a nyelvismeret. Vizsgálódásaink során számtalanszor tapasztaltuk, hogy használható nyelvtudás nélkül nem lehet kölcsönös előnyökre épülő kapcsolatokat építeni. Első lépésként talán nem környezetnyelvként kellene oktatni az állam többségét alkotók nyelvét. Botorság anyanyelvként tanítani a többség nyelvét olyan környezetben, ahol az iskolából kijövet a román, ruszin, magyar kisdiák csak az anyanyelvét használva kommunikál.

JEGYZETEK

[1] V.ö.: Bartha Csilla, 2006. és Borbély Anna, 2006.

[2] Lásd Keszeg Vilmos, 2007. 207-209.

[3] V.ö: Papp Árpád, 2003. 203-210.; Andrić Edit, 2004. 250.

[4] A 2002. évi népszámlálási adatokat a www.staserb.sr.gov.yu alapján közöljük.

[5] V.ö.: Pozsony Ferenc, 2007.

[6] Bartha Csilla, 2006. 57.

[7] V.ö.: Özer Ágnes, 2007.

[8] Lásd a kupuszinai nyelvről tett megállapítások társadalmi hátterét megvilágító megjegyzéseket. Silling István, 2007. 7-15.

[9] Lásd a kalotszegi léthelyzetre vonatkozó megállapítások hasonló voltát. Balogh Balázs – Fülemile Ágnes, 2007. 150-151.

IRODALOM

ANDRIĆ Edit
2004 Iskoláskori kétnyelvűség Vajdaságban. In: Papp György (szerk.): Mi ilyen nyelvben élünk. Nyelvszociológiai és korpuszvizsgálati tanulmányok. A Magyarságkutató Tudományos Társaság (Szabadka) és a Szociográfiai Műhely (Magyarkanizsa) közös kiadványa. Szabadka

https://biblioteca-digitala.ro

BALOGH Balázs – FÜLEMILE Ágnes
2007 Elzárkózás és kapcsolatkeresés. Szórványközösségek eltérő magatartásmodelljei egy nagy múltú erdélyi magyar táj, Kalotaszeg peremén. In: Balogh Balázs, Bodó Barna, Ilyés Zoltán (szerk.): Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás. Lucidus Kiadó. Kisebbségkutatás Könyvek. Budapest, 150-169.

BARTHA Csilla
2006 Nyelv, identitás és kisebbségek. A nemzeti/etnikai identitás fogalmának értelmezései a szociolingvisztikában és egy országos kutatás tükrében. In: Tóth Ágnes – Vékás János (szerk.): Egység a különbözőségben. Az Európai Unió és a nemzeti kisebbségek. Érték és valóság. Hetedik füzet / 2006. Budapest, 57-84

BORBÉLY Anna
2006 Nyelvválasztási szokások a 21. század elején hat magyarországi kisebbségi közösségben. In: Tóth Ágnes – Vékás János (szerk.): Egység a különbözőségben. Az Európai Unió és a nemzeti kisebbségek. Érték és valóság. Hetedik füzet / 2006. Budapest, 85-101.

KESZEG Vilmos
2007 A szórványsors autobigrafikus megjelenítése. In: Balogh Balázs, Bodó Barna, Ilyés Zoltán (szerk.): Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás. Lucidus Kiadó. Kisebbségkutatás Könyvek. Budapest, 207-222.

ÓZER Ágnes
2007 Történelmi tudatunkról. In: Papp Richárd (szerk.): Délvidék / Vajdaság. Vajdasági Magyar Művelődési Intézet. Zenta, 14-24.

https://biblioteca-digitala.ro

PAPP Árpád
2003 Identitás. In: Papp Árpád, Raffai Judit, Terbócs Attila (szerk.): Vajdasági magyarok Néprajzi Atlaszának Kommentárkötete. Szabadka, 203-210.

POZSONY Ferenc
2007 Szórványok hétköznapjai. In: Balogh Balázs, Bodó Barna, Ilyés Zoltán (szerk.): Regionális identitás, közösségépítés, szórványgondozás. Lucidus Kiadó. Kisebbségkutatás Könyvek. Budapest, 49-59.

SILLING István
2007 Kupuszinai nyelvjárás és szótára. Loisir Kiadó. Budapest

LOCUL IDENTITĂȚII INDIVIDUALE ŞI DE GRUP ÎN INTEGRAREA SOCIALĂ-EXEMPLE DIN SERBIA

Rezumat

Voivodina, provincia de nord a Serbiei, este în continuare o regiune multilingvă şi multiculturală, parte a statului sârb. Studiul examinează posibilitățile de integrare în cazul unor indivizi şi în cazul unor grupuri sociale aparținând aceleaşi limbi (aici maghiarii) şi care fac parte din aceleaşi cercuri culturale, indiferent dacă aceştia locuiesc în comunități compacte sau dispersate. Autorul analizează modul în care îşi conservă identitatea individuală membrii unor comunități maghiare din localități în care grupul etnic este compact şi majoritar şi din cele în care familiile sau indivizii sunt dispersați şi sunt minoritari.

De asemenea se încearcă o analiză a interacțiunilor între grupuri sociale cu limbi diferite.Autorul scoate în evidență rolul

https://biblioteca-digitala.ro

comerțului și a târgurilor în intercomunicare, și pune în discuție identitatea iugoslavă, recunoscută odinioară atât de majoritatea sârbă cât și de minorități care se identificau parțial cu ea. În sfârșit, întrebarea la care încearcă să răspundă autorul este dacă există diferențe de limbă și aspect cultural între grupurile majoritare (sârbi) și grupurile aparținând minorităților etnice (în cazul acesta maghiarii din Voivodina), care trăiesc în comunități compacte sau dispersate.

THE PLACE OF INDIVIDUAL AND GROUP IDENTITY IN THE SOCIAL INTEGRATION –EXAMPLES FROM SERBIA

Abstract

Today Vojvodina, northern province of Serbia is still a multi-language and multi-cultural part of the Serbian state. The study examines the possibilities of integration in the case of individuals and social groups belonging to the same language and cultural circle, whether they live in complete bloques or scattered.

This study is an attempt of modelling of interactions between social groups with different languages. The question is whether there are differences from language and cultural aspect between majority groups and ethnic minority groups living in bloques or scattered.

https://biblioteca-digitala.ro

GLOBÁLNE ZJEDNOTENIE, LOKÁLNY ROZPAD?

Jarmila Gerbocová, Martin Gerboc, Bratislava(Sk)

V posledných rokoch 20. storočia dochádza z radikálnej explózii fenoménu globalizácie viac než kedykoľvek predtým. Tento trend je samozrejme na svetovej scéne novým pojmom, ktorého teoretické definície sa objavujú najmä v druhej polovici 20. storočia, no k jeho zviditeľneniu prichádza práve zásluhou niekoľkých fenoménov, ktoré ho zviditelnili jednak úsilím o jeho teoretické špecifikovanie, jednak teóriami jeho možných následkov, a v neposlednej miere aj útokmi proti jeho existencii, organizovanými prostredníctvom rôznych antiglobalizačných hnutí. Všeobsiahly proces globalizácie je nemožné odvrátiť: no ak na jednej strane otvára veľké perspektívy a príležitosti, na druhej predstavuje nové riziká a hrozby. Jeho dôsledky teda sú značne protirečivé.

Názov nášho príspevku - *Globálne zjednotenie, lokálny rozpad?* - vo svojej podstate presne definuje to, čo sa na nasledujúcich riadkoch pousilujeme aspoň čiastočne rozpitvať. No už sám názov akoby nám prostredníctvom tých málo slov predkladal takmer dôsledný popis súčasného stavu spoločnosti. Jeho úlohou nie je vyvolať nijaké emócie, nijaké Za a nijaké Proti. Je len ukážkou čiastkového prístupu k problému "globalizácie" a potreby priblížiť si niektoré otázky, ktoré s ňou súvisia. Jednou z nich je aj problém identity, ktorú možno bez jej negatívnych konotácií označiť ako lokálnu.

https://biblioteca-digitala.ro

Je zarážajúce, že prejav otvoreného zastávania sa vlastných názorov bez strachu z perzekúcií pociťovaných na vlastných možnostiach nie je v niektorých krajinách a na niektorých územiach ešte ani dnes možné naplno realizovať: či už kvôli víziám finančných dotácií prideľovaných rôznymi nadnárodnými organizáciami alebo kvôli stále pretrvávajúcim asimilačným procesom na tom-ktorom území a pod. Pripomeňme si Michela Foucaulta, ktorý charakterizoval modernú spoločnosť ako inštitúciu, "*ktorá sa už dlho nahlas kritizuje za svoje pokrytectvo, stále dookola hovorí o svojom mlčaní, so záľubou vypočítava všetko, o čom nehovorí, odsudzuje moc, ktorú vykonáva a sľubuje, že sa oslobodí od zákonov, ktoré zaisťujú jej funkcie*". Táto schyzofrénia, postihujúca predovšetkým medziľudské vzťahy, naberá na ostrom konfrontačnom tóne predovšetkým ruku v ruke s fenoménom pomenovaným globalizačná politika.

Priblížme si na chvíľu pojem "*nadnárodnej globalizačnej triedy*". Na jar 2000 vyšiel v časopise Science and Society (Veda a spoločnosť, cit. podľa: Existence č. 9 / 2000) článok s názvom "*Smerom ku globálnej vládnucej triede*" od Williama Robinsona a Jerryho Harrisa. Popisujú v ňom proces, ktorý sa všeobecne nazýva globalizáciou. Podľa autorov článku je takéto formovanie vskutku globálnej a nadnárodnej vládnucej triedy javom, ktorý v takejto podobe a miere prežívame v podstate prvýkrát v histórii sveta a človečenstva.

Pri popisovaní sprievodných javov svetovej globalizácie treba pripomenúť skutočnosť, že aktivity a razancia globalizácie "svetovej vládnucej triedy" sa bohužiaľ ani zďaleka nemôžu prirovnávať k aktivitám tej triedy, ktorú označujeme ako pracujúca: ide prirodzene o problém finančný, ktorý priamo ovplyvňuje aj otázku uvedomovania si národnostnej identity. Faktom je, že spoločenstvá ľudí obývajúce územia mimo centier

https://biblioteca-digitala.ro

dominujúcich finančných tokov v takto zadefinovanej spoločenskej hierarchii ani zďaleka nedisponujú finančnými prostriedkami potrebnými na prezentáciu svojich názorov: médiá, vzdelanosť, kultúra, technické zabezpečenie a pod., to všetko ich doteraz stavalo mimo záujem dominujúceho spoločenstva. Tieto spoločenstvá boli skutočne neraz na okraji záujmu finančných kruhov. V rámci politky Európskej únie, ktorá je de facto tiež len jednou z prvkou systému globalizácie, no nieleln v jej štruktúrach, sa ale vytvorilo veľké množstvo grantov, štipendií, dotácií a pod., ktoré sú určené práve na podporu spoločenstiev, ktoré boli doteraz označované ako lokálne.

Mimo teórií zaoberajúcich sa otázkami ekonómie a často neviditeľných finančných tokov sa teda zásadnou otázkou globalizačných tendencií stáva otázka ochrany práv národnostných menšín v súvislosti s medzinárodným právom. Problém národnostných menšín vzniká ako problém práve vtedy, keď istá národná väčšina existujúca na určitom území a produkujúca vlastné zákony, zámerne či neúmyselne vylučuje národnostné skupiny z akýchkoľvek rozhodovacích procesov. Napriek tomu, že sa dlhodobé zahraničné prognózy zhodujú v tom, že kľúčovými výzvami v budúcich desaťročiach, predovšetkým vo vyspelých krajinách, bude globalizácia a integrácia, národná identita, hodnoty spoločnosti a ďalšie dôležité aspekty, aj v súčasnosti – dokonca aj v niektorých európskych krajinách – sa tento problém odsúva na vedľajšiu koľaj. Predstavitelia týchto krajín idú dokonca tak ďaleko, že na reprezentatívnych medzinárodných fórach verejne obhajujú potláčanie práv národnostných menšín žijúcich na svojom území. Identita je samozrejme vždy spojená s morálkou podmienenou rodinnými a spoločenskými vzťahmi, kultúrnymi hodnotami podmienenými vlastnou autonómnou históriou a rôznymi ideológiami, združujúcimi sa na určitom priestore. Úsilím každej

https://biblioteca-digitala.ro

národnostnej menšiny je ale zachovávať kultúrne dedičstvo, čo je neraz jediná známka vzájomnej integrity takýchto skupín obývajúcich špecifické územia. Nebezpečná nevšímavosť k vlastnej kultúrnej identite môže postupne viesť k jej strate. Dôležitá je aj otázka miery udržania si vlastnej etnickej exkluzivity, teda súboru takého sebazviditeľňovania, ktoré homogenizuje príslušníkov istého etnika (prostredníctvom kultúrnych ale aj ekonomických vzťahov), ale neupiera nároky na rovnaké zviditeľnovanie sa príslušníkom etnika susedného (či vo vzťahu nadradenosti alebo podriadenia).

Rok 2008 je vyhlásený za Európsky rok medzikultúrneho dialógu. Schválil ho Európsky parlament a Rada Európskej únie s celkovým rozpočtom 10 miliónov EUR. Zámerom tohoto projektu je vytvoriť tri špecifické oblasti svojej pôsobnosti: zvýšiť povedomie občanov Európy, nielen tých, ktorí žijú na území Európskej únie, ale aj tých, ktorí žijú v štátoch mimo nej, rozvíjať sociálne a osobné zvyky, ktoré občanov pripravia na otvorenejšie ale aj zložitejšie kultúrne prostredie, a vytvoriť pocit tzv. európskeho občianstva (najmä tento posledný bod je, zdá sa, anachronizmus). Rok 2008 tak údajne má prispieť k rešpektu a podpore kultúrnej rôznorodosti, k realizácii efektívneho partnerstva so svetovými krajinami o.i. aj prostredníctvom podpory projektu v oblasti kultúry, vzdelávania mládeže, športu a pod.

Čo to ale znamená byť Európanom? Či presnejšie: znamená to niečo? Neviem, či je možné tolerovať tie vyjadrenia, ktoré v jednej vete popierajú povedzme slovenskú či rumunskú identitu v prospech identity európskej. Problém globalizácie versus národnej či národnostnej identity v európskom priestore je veľmi háklivý. Miera integrácie či asimilácie sa totiž netýka iba národnostnej menšiny vo vzťahu k väčšinovému etniku na

https://biblioteca-digitala.ro

tom-ktorom území, ale aj vo vzťahu tzv. „väčšinovej" národnosti k pocitu či označeniu Európana. Podľa štatistík je evidentné, že väčšie či dominantnejšie európske národy uprednostňujú označenie svojej domovskej krajiny, a že práve obyvatelia menších štátov sa vo väčšej miere označujú ako Európania (ktovie, kto vypracovával tieto štatistiky). Zdá sa teda, že európanstvom sa honosia isté špecifické skupiny ľudí, ktoré je možné špecifikovať podľa ich teritoriálneho obsadenia ako lokálne, či menšinové. Je samozrejme na mieste odmietnuť akékoľvek formy nacionálneho šovinizmu, ale zároveň je absurdné, aby niekto nacionalistom označoval niekoho, kto prioritne obhajuje svoju národnú či národnostnú identitu.

Súčasťou procesu globalizácie môže byť úsilie začleniť sa do kultúrneho kontextu zvyšku Európy, jeho dejín, civilizačných procesov a pod., no netreba pritom zabúdať na výnimočnosť a špecifiká každej lokálnej či miestnej historickej udalosti, bez ktorej by v konečnom dôsledku nebolo ani všezastrešujúceho pojmu európskych dejín. Je za úsilím včleniť sa pod označenie európanstva snaha potvrdiť svoj blízky civilizačný kontext a zainteresovanosť či zaangažovanosť?, alebo je to pocit potreby akejsi kolektívnej obrany so svojim systémom výhod, ale nevyhnutne aj obmedzení? V akých stretoch sa formuje národná kultúra, národná identita a národné záujmy? Akým spôsobom sa môže posilniť pocit regionálnej či miestnej identity aj v dnešnom svete opantanom pojmom globalizácie? Jedným z problémov v spoločnosti definovanej ako globálna bude preto schopnosť skĺbiť viacero identít: individuálnu, lokálnu, regionálnu, národnú, stredoeurópsku a v konečnom dôsledku európsku. V rámci tejto diferenciácie je treba presne sformulovať hodnoty národnej identity, a to hodnoty politické (vnútorná diferenciácia národa na základe preferencie rozličných politických záujmov a hodnôt), štátne (otázka delenia štátnej

https://biblioteca-digitala.ro

suverenity a v jej rámci vytvorenie špecifického priestoru národnej identity), ale aj ekonomické, kultúrne, vzdelanostné, zdravotné a iné. Schopnosť vytvárať spomínané podmienky pre utváranie národnej identity je v súčasnosti veľmi slabá, formálna a povrchná, koncentruje sa takmer výlučne na „národnú reprezentáciu", či prezentáciu tzv. „populárnych osobností", či „celebrít" národa, ktoré sa absurdne pasujú za „vzory národnej identity".

Vstup každej krajiny do spoločenstva Európskej únie pred sebou tlačí celé spektrum nových problémov, a problém sebadefinície či sebaidentifikácie je len jedným z nich. Skúškou budú prechádzať aj sféry sebavedomia spoločnosti: možno napokon očakávať, že sa následne zdvihne aj vlna diskusií o zmysle národa, národnosti, štátnosti, o kultúrnej orientácii štátu, o jeho vzťahu k susedným národom, no v neposlednej miere aj o územných právach jednotlivých národnostných skupín, ktoré si aj takto - potenciálne svojou územnou autonómiou vydeľujúcou sa z väčších štátnych celkov - budú chcieť zadefinovať svoju identitu. Pre jednu skupinu zostane národná identita prežitkom či zvyškom národnobuditeľských ideológií 19. storočia a budú ju chápať skôr ako „folklór". Pre druhých bude príslušnosť k národu či národnosti súčasťou širšieho európskeho povedomia, v ktorom väzba na miesto a vzťah k ľuďom, ktorí toto miesto obývajú, zohráva dôležitú úlohu pri formovaní vlastnej identity. Jednou z možných dilem v takto nastolených vzťahoch je navyše tendencia absolutizovať národné povedomie ako výlučnú mieru všetkých vecí. Obidva spomínané procesy, na jednej strane istá „folklorizácia", na druhej „absolutizácia" národného vedomia, prebiehajú do značnej miery automaticky, pod tlakom dobových síl a spontánnych reakcií na vzťahy prebiehajúce v obývanom spoločenstve. Národné vedomie musí byť systematicky udržiavané, kultivované a rozvíjané, len tak dokáže

https://biblioteca-digitala.ro

zostať súčasným, vyrovnať sa s výzvami doby a udržať svoje miesto v procese globalizačných explózií. Súčasný proces globalizácie, neraz priamo nanútenej internacionalizácie a multikulturizácie oslabujú integráciu spoločenstva, založenú na povedomí národnej spolupatričnosti. Globalizácia aj v oblasti kultúry vytvára nové typy nerovnosti, presadzuje kultúru ekonomicky silných národov a kultúrne prostriedky sa tak stávajú monopolom elít.

Vlády jednotlivých štátov musia samozrejme sami vytvárať takú politiku, ktorá zabezpečí všetkým menšinám ich harmonický rozvoj, rozvíjanie materinského jazyka, uchovávanie a uvedomovanie si svojej identity. No nielen nezanedbávaním tých menšín, ktoré žijú na ich územiach, ale aj istým medzikultúrnym dialógom s národnosťami mimo ten-ktorý štát. Je pochopiteľné, že každá národnostná menšina má rozdielne kultúrne, sociálne a politické ambície, že každá z nich je ovplyvnená rozdielnym historickým vývojom a že ich vzájomný vzťah s majoritnou etnickou spoločnosťou je zakaždým odlišný.

Na proces onej globalizačnej tendencie zaznamenávame v poslednom čase u mnohých odborníkov, ekonómov, právnikov, sociológov či politológov názory o blížiacej sa strate národnej identity, s čím súvisí otázka štátnej suverenity. Európska únia musí rešpektovať základné štátne funkcie vrátane zabezpečenia územnej celistvosti štátu, zachovanie práva a poriadku a zaistenia národnej bezpečnosti: nemala by teda ani prehliadať snahy niektorých štátnikov o návrat územných usporiadaní spred veľa rokov.

Európska únia prirodzene poskytuje pozitíva v podobe rozvoja obchodu, štúdia, výmeny informácií či vôbec hľadania inšpirácií na ďalšie možnosti pôsobenia. Transatlantické štruktúry tiež posilňujú pocit bezpečia (aspoň by mali), či aspoň ubezpečujú o pomoci proti potenciálnym hrozbám zo strany

https://biblioteca-digitala.ro

organizovaného zločinu či medzinárodnému terorizmu a pod. Nie je ale možné uchádzať sa o členstvo v týchto štruktúrach, a nemať vyriešené otázky identít národnostných menšín na vlastnom území. Až pevné zadefinovanie ich možností prináša prosperitu a sebavedomie, no riešiť tieto otázky nie je možné riešiť až spod kurately Európskej únie. Tieto veci treba riešiť a definovať oveľa skôr. Národná identita nie je samozrejme ničím nemenným, je to ustavičné bujnenie pnutí aj v tých-ktorých konkrétnych spoločnestvách. Tento proces je podmienený historickými kontextami, spod ktorých nie je možné uniknúť. Tento konkrétny proces vzniká v konkrétnom čase, formuje sa, mení svoje kompetencie a svoj dosah na existenciu spoločnosti, niekedy silnie a niekedy slabne. Je však potrebné zdôrazniť, že národná identita je fenoménom, ktorý sa konštituuje v relatívne „dlhom čase" a na rozdiel od rýchlych revolučných procesov jej reálne zmeny majú skôr pomalý evolučný charakter.

Deklarácia práv ľudí patriacim k národnostným, etnickým, náboženským alebo jazykovým menšinám z roku 1992 rozšírila práva o to, aby sa aj tieto mešiny mohli aktívne zúčastňovať na kultúrnom, náboženskom, spoločenskom, hospodárskom a verejnom živote, ako aj v procese rozhodovania o menšine ku ktorej patria, aby mali právo zakladať a monitorovať svoje vlastné organizácie a slobodne, bez akejkoľvek diskriminácie, nadväzovať kontakty s ostatnými členmi svojej skupiny alebo s občanmi iných štátov, ku ktorým národne, etnicky, nábožensky alebo jazykovo patria. Dôležitosť špecifikácie a kodifikovania takýchto práv národnostných menšín si uvedomili aj ostatné medzinárodné organizácie: Rada Európy, UNESCO a i.

Na záver sa niekoľkými vetami opäť vráťme k autorom článku "*Smerom ku globálnej vládnucej triede*", podľa ktorých sa ako nadnárodná trieda javí tá časť svetového finančníctva,

https://biblioteca-digitala.ro

ktorá reprezentuje nadnárodný kapitál: vlastníci popredných svetových výrobných prostriedkov, akýmkoľvek spôsobom spojení v nadnárodných korporáciách a v súkromných finančných inštitúciách. Rozšírenie týchto korporácií, ostrý rast zahraničných priamych investícií, rastúce množstvo fúzií a ziskov naprieč národných hraníc, vzostup globálneho finančnéhio systému a rast vzájomného prepojovania sa pozícií v globálnej korporačnej štruktúre, sú len niektorými z ukazovateľov nadnárodnej integrácie najbohatších, ktorí kvôli vlastnej prosperite ovládajú radšej globálnu než národnú oblasť akumulácie kapitálu. V úvode k článku autori píšu: „*Obecne sa pripúšťa, že svetový kapitalizmus prechádzal obdobím hlbokej premeny v 70-tych rokoch, kedy sa spojil so svetovým dejinným procesom, ktorý sa stal známy ako globalizácia. Jediným ústredným bodom kapitalistickej globalizácie je nadnárodný triedny útvar, ktorý drží krok s internacionalizáciou kapitálu a globálnou integráciou národných výrobných štruktúr. Nadnárodnou integráciou národných ekonomík, mobilitou kapitálu a decentralizáciou oblastí akumulácie je dané, že triedny útvar je progresívne menej viazaný k územiu.* Ďalej píšu: "*Ortiele Medzinárodného menového fondu a Svetovej banky prirodzene závisia na množstve a kvalite informácií, ktoré tieto inštitúcie v daných krajinách majú, a na spôsobe ich vyhodnotenia. To môže byť ovplyvnené záujmami tých, ktorí môžu závery medzinárodných inštitúcií ohľadne ekonomického vývoja využiť vo svoj prospech, čo sú investori. Potom ale nasleduje otázka, či posudky Medzinárodného menového fondu a Svetovej banky zasahujú do úvah investorov alebo úvahy investorov ovplyvňujú hodnotenia predkladané týmito inštitúciami.*" (cit. Nadnárodní kapitalistická třída a Demokracie? Spravedlnost? Lidská práva?, in: Existence č.9 / 2000)

https://biblioteca-digitala.ro

Aký je teda záver diskusií, ktoré na jednej strane obhajujú potrebu globalizácie, no na druhej ju zatracujú ako niečo, čo v konečnom dôsledku neraz upiera lokálnym identitát právo na existenciu? Asi nie je iné východisko, len sa nechať unášať prúdom dejín a v jedinej aktivite, čo z pozície bežných konzumentov týchto dejinných udalostí ešte je možné robiť, je obhajovať jej pozitíva, ale ostro kritizovať každý jej negatívny ťah.

UNIFICARE GLOBALĂ, DEZINTEGRARE LOCALĂ?

Rezumat

În ultimii ani ai veacului al XX-lea, fenomenul globalizării a cunoscut o extensie neobişnuită. La evidenţierea acestui fenomen s-a ajuns, pe de o parte, din cauza unor urmări nedorite, şi, pe de-altă parte, din cauza atacurilor organizate de diferitele mişcări antiglobaliste.

Procesul general de globalizare nu poate fi oprit şi nici întors: însă dacă, pe de-o parte, fenomenul deschide largi perspective şi posibilităţi, pe de-alte parte, generează noi riscuri şi pericole. Urmările fenomenului de globalizare sunt deci destul de contradictorii.

Lucrarea *Unificare globală, dezintegrare locală* nu are drept scop producerea unor emoţii puternice, Pro sau Contra, constituie doar o prezentare parţială a problemei „globalizării" şi evidenţiază necesitatea punerii unor întrebări, legate de aceasta.

Este de neînţeles cum, în multe ţări şi regiuni, din diverse motive, exprimarea deschisă, fără frica persecuţiilor, a propriilor păreri cu privire la problema globalizării nu este posibilă nici până azi. Ori, în contextul integrarii, una dintre întrebările care se cer puse este aceea privind identitatea naţională(locală).

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru început, să ne aducem aminte de părerile lui Michel Foucault, despre societatea modernă, definită ca o instituție *„ce este deja de mult criticată cu voce tare pentru prefăcătoria și ipocrizia sa.Societate care vorbește de jur împrejur despre tăcerea sa, dar care cu plăcere ascultă tot, despre care nu se vorbește, care judecă puterea, pe care o efectuează, și în același timp promite să se debaraseze de legile, pe care le promulgă și care îi asigură puterea ".*

Această schizofrenie, ce afectează, înainte de toate, relațiile interumane, capătă un ton ascuțit de confruntare, odată cu fenomenul numit globalizare politică.

Să ne apropiem pentru o clipă de noțiunea de *"clasa politică supranațională"*. În primăvara anului 2000 a apărut în revista "Science and Society" (Știința și societatea, citat după: "Existence Nr. 9/2000) un articol , semnat de Wiliam Robinson și Jerry Harris având titlul *În direcția unei clase conducătoare globalizatoare.* Potrivit autorilor, formarea cu adevărat a unei clase conducătoare, globalizatoare și supranațională reprezintă un fenomen, care se manifestă la asemenea proporții pentru prima oară în istoria lumii și a omenirii.

În cadrul politicii Uniunii Europene, care este – de fapt – tot doar unul din elementele sistemului de globalizare, s-au înființat un număr enorm de granturi, burse, dotări ș. a., menite să sprijine societățile, considerate până acum ca societăți locale. Este vorba de o susținere, care are însă în spate măsuri de armonizare, de integrare, adică globalizare.

A doua problemă de fond, generată de tendințele de globalizare, este cea a protecției drepturilor minorităților etnice, în corelație cu dreptul internațional.

Problema minorităților etnice devine o problemă acută, când populația majoritară dintr-un teritoriu oarecare, producătoare de legi- intenționat sau neintenționat- exclude grupurile etnice din orice procese decizionale.

https://biblioteca-digitala.ro

De cealaltă parte, reprezentanții unor etnii din diferite state naționale merg atât de departe, încât, cu ocazia unor foruri reprezentative internaționale, reclamă în mod public „asuprirea" minorităților etnice, care se află pe teritoriile lor.

Totuşi, prognozele ce vin din străinătate arată că în viitoarele decenii, în statele înaintate, prioritare vor fi globalizarea şi integrarea, în vreme ce identitatea națională, valorile societății şi alte aspecte, importante pentru statele naționale, se mută tot mai mult pe o linie secundară.

Identitatea este, întotdeauna, o problemă morală, condiționată de raporturile sociale şi de familie, de valorile culturale, de propria istorie, precum şi de ideologiile ce se grupează pe un anumit teritoriu. Efortul oricărei minorități etnice este însă păstrarea moştenirii culturale.

Indiferența periculoasă față de propria identitate culturală poate duce, treptat, la o pierdere ireparabilă a acesteia. Este importantă, prin urmare, păstrarea propiului specific, adică acel ansamblu de elemente, prin care membrii unei anumite etnii se autoevidențiază, care-i consolidează ca grup.

Anul 2008 a fost declarat, de către Parlamentul European şi Consiliul Uniunii Europene, drept anul de dialog intercultural al Europei. Scopul acestui proiect, cu un buget total de 10 milioane de EURO, a fost ridicarea conştiinței cetățenilor Europei şi a celor, care trăiesc în statele din afara ei, dezvoltarea deprinderilor, obişnuințelor sociale şi personale, care să-i pregătească pe cetățeni pentru un mediu cultural mai deschis şi mai complex, precum şi formarea sentimentului de apartenență la cetățenia europeană.

Anul 2008 deci, trebuie să contribuie la respectarea şi sprijinirea diversității culturale, la realizarea unui parteneriat eficient în domeniul culturii, al formării şi educării tineretului, etc.

https://biblioteca-digitala.ro

Dar ce înseamnă a fi european? Sau mai exact: înseamnă asta ceva? Nu ştim dacă pot fi tolerate asemenea exprimări, care într-o singură propoziţie neagă identitatea slovacă ori cea română în favoarea identităţii europene.

Problema globalizării versus identitatea naţională sau cea etnică în spaţiul european este extrem de complexă. Măsura integrării sau asimilarea nu se referă doar la minorităţile naţionale în raport cu etnicul majoritar într-o zonă sau alta ci şi la întegrarea naţionalităţilor în „Europa Unită " şi la formarea sentimentul de cetăţean european.

Totuşi, potrivit statisticilor, popoarele europene dominante, mari, pun pe primul plan, ca prioritară, propria ţară de baştină, pe când cetăţenii statelor mai mici doresc în mai mare măsură să devină „europeni" (cine ştie cum şi de către cine s-au elaborat aceste statistici). Prin urmare, în mod paradoxal, se consideră „europeni" tocmai cei vulnerabili la europenism, adică grupurile locale sau minoritare.

Este clar că în acestă Europă nouă trebuie respinse orice forme de naţionalism sau şovinism, însă totodată este absurd ca cineva să fie considerat naţionalist, dacă-şi apără identitatea naţională sau cea etnică.

Partea componentă a procesului de globalizare poate include efortul de încadrare în contextul cultural al restului Europei, al istoriei sale, al proceselor de civilizare ş. a., însă nu trebuie uitat în acelaşi timp caracterul de unicat şi de specificitate a unor evenimente locale sau regionale, fără care, în ultimă instanţă, nici nu ar exista noţiunea atotcuprinzătoare de istorie europeană.

Să fie această necesitate de prezervare a valorilor naţionale o formă de apărare colectivă cu tot arsenalul de avantaje, dar şi cu inevitabilele restricţii? Ne întrebăm apoi, pe ce coordonate se formează cultura naţională, identitatea naţională

https://biblioteca-digitala.ro

şi interesele naţionale? În ce mod se poate întări sentimentul identităţii regionale sau locale într-o lume în plin proces de globalizare?

În lumea noastră, definită ca una globală, va trebui găsită capacitatea de a uni împreună mai multe identităţi: cea individuală, cea locală, cea regională, cea naţională, cea central-europeană şi în ultima instanţă cea europeană.

În cadru acestor construcţii mentale , trebuie formulate cu exactitate valorile identităţii naţionale, şi anume valori politice, valori de stat dar şi valori economice, culturale.

Intrarea fiecărei ţări în Uniunea Europeană împinge în faţa sa un spectru întreg de probleme noi, între care problema autodefinirii ori a autoidentificări este doar una dintre ele.

Ne putem aştepta ca în viitor să apară un val de discuţii referitoare la rostul poporului, a naţionalităţilor, a cetăţeniei, a orientării culturale a statului, a raportului său faţă de popoarele vecine, însă nu în ultima instanţă şi cu privire la drepturile teritoriale ale anumitor grupuri etnice, care pretind că îşi defineasc mai bine identitatea prin autonomie teritorială, separându-se din unităţile statale mai mari .

Pentru unele naţionalităţi, identitatea naţională va deveni o simplă rămăşită a ideologiilor de trezire naţională din secolul al XIX-lea, un fapt de"folclor". Pentru alţii, apartanenţa la un popor sau la o naţionalitate va fi parte componentă a conştiinţei europene, pentru care legătura cu un anumit loc şi atitudinea faţă de oamenii care trăiesc în aceste locuri, va juca un rol important în formarea identităţii proprii.

Conştiinţa naţională trebuie conservată, trebuie cultivată sistematic şi dezvoltată corespunzător, fiindcă numai aşa ea va putea să facă faţă provocărilor vremii şi diverselor procese de globalizare (internaţionalizări, multiculturalizări), deseori forţate.

https://biblioteca-digitala.ro

Globalizarea în domeniul culturii creează noi tipuri de inegalități, impune cultura popoarelor puternice din punct de vedere economic, iar mijloacele culturale devin astfel un monopol al altora.

Cu privire la procesul globalizării Europei, se înregistrează în ultimul timp părerile multor specialiști, economiști, juriști, sociologi și politicieni, privind identitatea națională și suveranitatea de stat.Uniunea Europeană trebuie să respecte funcțiile de stat de bază, inclusiv asigurarea unei integrități teritoriale de stat, menținerea dreptului și ordinii, precum și asigurarea securității naționale: nu ar trebui, deci, să treacă cu vederea tendințele anumitor oameni de stat de reașezare a granițelor dintr-un trecut foarte îndepărtat.

Uniunea Europeană are și o latură pozitivă dacă ne referim la dezvoltarea comerțului, la posibilitățile de studii, la schimbul de informații, etc.

Structurile transatlantice, de asemenea, întăresc sentimentul de siguranță (cel puțin așa ar trebui să fie) ori măcar asigură un ajutor împotriva amenințărilor potențiale din partea crimei organizate sau a terorismului internațional ș. a. Nu este însă posibil să dorești să devii membru în aceste structuri, fără să ai rezolvate problemele identității minorităților naționale din propriul teritoriu.

Guvernele statelor cu minorități naționale trebuie să-și creeze singure o politică, care să asigure pentru toate minoritățile o dezvoltare culturală armonioasă în limba maternă, care să le permită conștientizarea și menținerea identității proprii. Este ușor de înțeles că fiecare minoritare națională are ambiții culturale, sociale și politice diferite, că fiecare dintre ele este influențată de dezvoltarea istorică diferită și că relațiile lor cu societatea etnică majoritară este de fiecare dată diferită.

Declarația drepturilor oamenilor referitor la minoritățile naționale, etnice, religioase ori lingvistice din anul 1992 a extins

https://biblioteca-digitala.ro

aceste drepturi şi cu precizarea ca şi aceste minorităţi să poată participa activ la viaţa socială, culturală, religioasă, economică şi publică, precum şi în procesul decizional cu privire la minoritatea căreia îi aparţin, pentru a avea drepturi de a-şi înfiinţa organizaţii proprii şi să poată efectua liber, fără nici o discriminare, legăturile cu ceilalţi membri ai grupării respective, ori cu cetăţenii altor state, la care aparţin din punct de vedere naţional, etnic, religios sau lingvistic. Importanţa codificării unor astfel de drepturi privind minorităţile naţionale au fost aprobate şi de celelalte organizaţii internaţionale: Consiliul Europei, UNESCO, ş. a.

Care este deci concluzia tuturor acestor întrebări şi observaţii , pe care le- am făcut pe marginea globalizării ? În condiţiile în care globalizarea este inevitabilă, statele membre ale Uniunii Europene nu i se pot împotrivi. Ca urmare ele trebuie să îmbăţişeze elementele pozitive dar să ia o atitudine critică, fermă, faţă de orice tendinţă negativă.

Traducere din limba slovacă Pavel Rozkoš

https://biblioteca-digitala.ro

GLOBAL UNIFICATION MEANS LOCAL DISINTEGRATION?

Abstract

The globalization phenomenon in recent years has seen an unusual expansion. Even the formation of European Union means a form of globalization to the extent that, within its borders are imposed legislative, economic, social and cultural unified "European" policies. This globalization generates a series of problems, especially related to preserving national or ethnic identity. Although European Union guarantees the diversity, the integration tendencies threaten national values of the newcomers. Often the integration desire, the acquisition of foreign values is greater than that of storing and imposing own values. When the talk goes towards "unity in diversity", the new entrants must retain their national identity, as part of European identity.

https://biblioteca-digitala.ro

DILEMELE SÂRBILOR : IDENTITATEA EUROPEANĂ ŞI (SAU) IDENTITATEA NAŢIONALĂ (REGIONALĂ)

Dušan Deanac, Kikinda (Srb)

Serbia, Europa şi lumea

Începând cu aventurierii şi navigatorii din evul mediu şi până la actualul proces al globalizării, omul a insistat să cunoască colţuri de lume necunoscute şi îndepărtate. Această interdependenţă şi intercomunicare este deosebit de bine văzută în Europa.

„Bătrâna doamnă" a constatat că trebuie să se unească, deoarece pierde teren în comparaţie cu America şi Orientul Îndepărtat.În acest sistem nou, universal, Europa încearcă să menţină pasul prin unirea şi formarea unei noi suveranităţi, numită Uniunea Europeană.

Statul naţional sârb e prea neîncăpător pentru cetăţenii săi.Acest fapt îl obsevă chiar şi omul de rând.

Deja de două decenii Serbia bate pasul pe loc în competiţiile ei cu multe state europene. Bate pasul pe loc din cauza anilor de război de la sfârşitul secolului 20, când forţele naţionaiste au impus politica autosuficientului stat national, şi a anilor, când s-a pierdut Kosovo. Abia acum se vede cât de greşit a fost orizontul *„micii-marii"* Serbii şi că acea ramă a fost prea îngustă-e clar acum majorităţii locuitorilor săi.Două treimi din cetăţenii Serbiei se declară pentru Europa, însă politica şi acum se face în stilul *„pro et contra"*Europa.

Politica naţionalistă a dus până la autoizolarea Serbiei.Cetăţenii au redus schimbul lor de produse cu lumea,

https://biblioteca-digitala.ro

noile tehnologii, sistemele de comunicare şi sistemele de transport au ocolit Serbia.

Cândva noi am fost o ţară deschisă şi am călătorit masiv în lume. Astăzi acest privilegiu îl au doar grupuri alese şi anumiţi cetăţeni.

Când ne vom deschide, când va câştiga politica europenizării, va fi necesar să facem cunoştiinţă din nou cu lumea şi să ne autodefinim .

Identitatea europeană, naţională şi regională

Transformările care s-au produs prin prăbuşirea „zidului Berlinului" au făcut ca Europa să se întoarcă spre sine şi spre un viitor comun.Astăzi, mai mult decât oricând, acestea influenţează asupra colaborării tuturor popoarelor şi a teritoriilor, fără graniţe şi fără vize. Forţele care leagă sunt mai puternice în raport cu forţele autoizolării şi automulţumirii.

Toate popoarele întrevăd locul lor într-o Europă unită şi unică.În faţa identităţii europene cad regiunile autocrate, politicile populiste şi izolările regionale.Cad una după alta, ca nişte turnuri construite din cărţi de joc.

Identitatea europeană este un complex şi complicat colaj de identităţi: etnice, culturale, naţionale şi regionale.

Mulţi autori se străduiesc să definească noţiunea de identitate europeană.Unul dintre aceştia este şi Antony Smit, care, încă din 1991, în cunoscuta sa lucrare *„Identitatea naţională în faximilele culturii europene"*, enumera elementele comune ale unei posibile identităţi europene: *„moştenirea dreptului roman, etica iudeo-creştină, umanismul renascentist şi individualismul, raţionalismul iluminist şi ştiinţa, clasicismul artistic şi romantismul, şi, peste toate, tradiţia drepturilor omului şi a democraţiei."*

https://biblioteca-digitala.ro

La rândul ei identitatea națională este construită pe alte elemente definitorii: așezarea pe un anumit teritoriu, care se consideră a fi patria, economia comună, pe aceeași limbă și cultură, biserică, pe obiceiuri și mituri, pe drepturile comune și etice ale membrilor comunității, pe folclor și epos național.

În actualitate, identitatea este definită în moduri diferite.Însă ceea ce e sigur e, că identitatea se bazează pe idei apropiate, afinități și scopuri ale indivizilor, ale grupului, respectiv ale națiunii, și este o expresie a stăruinței prin care indivizii și societatea concep conținutul și valoarea dezvoltării culturale.

Căderea Zidului Berlinului a constituit un triumf al identității europene.Multă lume nu realizează importanță istorică a acestui eveniment.

Acest eveniment a relevat pe harta politică doar ceea ce, decenii întregi, se petrecea în sfera relațiilor din lume. Practic relațiile sunt mult mai puternice. La fel și dependența diferitelor regiuni, țări, popoare, economii, culturi și civilizații, care au rezultat din dezvoltarea noilor tehnologii, în mod deosebit a sistemelor informaționale și de transport, a rețelelor de computere, etc.Vorbim despre o explozie a mișcării capitalului internațional, a mărfii, a serviciului, a oamenilor și de influența corporațiilor transnaționale și a organizațiilor internaționale.

Aceste procese au dus la schimbări în ordinea mondială, iar în Europa la întărirea statului supranațional.

Pe de altă parte, aceasta a dus la reducerea suveranității și a legalității naționale.Asistăm la schimbarea clasicului tratament al suveranității naționale și a autoexistenței națiunii.S-a mărit influența factorului internațional, a instituțiilor transnaționale, corporațiilor transnaționale precum și a băncilor internaționale, făcând ca statele naționale să fie puse pe al doilea plan.

https://biblioteca-digitala.ro

În domeniul legislației, legile naționale sunt obligate să se armonizeze cu legislația europeană.

Pe plan juridic țările balcanice, beligerante, au fost obligate să-și predea politicienii și generalii Tribunalului internațional pentru crime de război de la Haga.

Pe plan economic, schimbările sunt mai vizibile pentru cetățean, câtă vreme capitalul transnațional controlează sursele de materii prime, piața muncii și teritoriul economic.

Banca mondială influențează la rândul ei politica băncilor naționale.Comunitatea europeană hotărăște și politica națională vamală.Se anulează vizele pentru cetățeni. Asistăm la ștergerea frontierelor.

Întreg acest proces adeseori generează conflicte, fiindcă integrarea regiunilor eterogene, a statelor, a popoarelor, a culturilor, se dovedește, de multe ori, dificilă.

Unirea lumilor nu este un proces fără conflicte și divergențe, fiindcă nu este un proces rectiliniu.Mai ales schimbările economice sunt resimțite de toate țările.Recesiunea economică a țărilor puternice este resimțită de toate țările, fie ele în Uniunea Europeană, fie în afară.

Serbia a trăit deja o asemenea experiență dură în timpul embargoului.

Serbia și Europa

În istoria recentă au existat mai multe neînțelegeri tectonice ale Serbiei cu Europa.Și nu numai ale Serbiei ci și ale altor popoare balcanice.

Atitudinea Europei față de popoarele balcanice a fost motivată de propriile interese. Când interesele Europei au fost în contradicție cu interesele popoarelor balcanice au fost provocate războaie, ocupații. Pe de altă parte, Europa a susținut popoarele balcanice atunci când s-a vărsat sânge pentru interesele sale.

https://biblioteca-digitala.ro

Serbia s-a dezvoltat cel mai mult atunci când a fost stat liber şi când a fost tratată ca un partener cu drepturi egale în Europa. Când existenţa etnică a popoarelor slave de sud din cadrul Austro-Ungariei a fost ameninţată, s-a înfiinţat cu Serbia împreună un stat comun. În anii 90 ai secolului trecut, statul comunist s-a descompus pentru că forţele puternice ale Occidentului au susţinut despărţirea şi descompunerea. Nu s-ar fi ajuns atât de repede la înfrângerea Jugoslaviei dacă n-ar fi existat antinomia identităţii europene.

Dar cu acestă ocazie au ieşit în evidenţă constantele negative ale identităţii europene precum autoritarismul, segregaţia, xenofobia, segregaţia etnico-religioasă.

Europa impune statelor şi popoarelor mici şi regulile jocului. Acest lucru Serbia îl simte în mod special. În ultimele două decenii, în locul egalităţii, puterile mari ne-au izolat, apoi ne-au bombardat, apoi ne-au oferit ajutoare umanitare, câteva credite mici, apoi ne-au amputat părţi din teritoriu iar acum ne cuceresc şi resursele economice în diferite moduri. În acest timp standardul nostru de viaţă a scăzut sub nivel european.

Pe de altă parte însă, în Serbia, pe lângă identitatea naţională este înrădăcinată şi o aşa numită identitate balcanică.Este o identitate regională, care ne desparte de Europa şi încă ne ţine pe loc. Această identitate este cea care ne creează conştiinţa că ne suntem suficienţi nouă înşine, că Europa ne va înghiţi şi va profita de noi pentru a-şi satisface propriile ţeluri.

Din acestă cauză există mai puţine idei şi acţiuni pentru formarea euroregiunilor.Din când în când se vorbeşte despre revitalizarea euroregiunii DKMT însă deocamdată nimeni nu vorbeşte despre euroregiunea Niš-Srem-Slavonia, despre euroregiunea Zaiečar-Vidin-Orsova-Varšec sau despre Priepolie-Tribinie-Nikšić-Skadar.

https://biblioteca-digitala.ro

Identitatea regională presupune libertate de mişcare a cetăţenilor tuturor statelor, prin ştergerea graniţelor administrative şi liberul schimb de mărfuri, de capital, de oameni.

Prin funcţionarea euroregiunilor s-ar reînnoda legăturile natural - istorice ale oamenilor, legături care au dăinuit sute de ani.

În aceste regiuni, cetăţenii de diferite etnii sunt în mod natural apropiaţi economic, politic, cultural.

Ţările balcanice şi cele din Europa de Est se află în prezent în două sisteme.Până acum acest fapt nu constituie un liant pentru regenerarea regionalismului.Iar când la aceasta se adaugă existentele stereotipuri şi prejudecăţi, care încă domină minţile multor oameni, şi care sunt urmarea unui trecut zbuciumat, a războaielor şi altor conflicte, atunci se poate bănui starea conştiinţei şi părerea despre Europa.

Destinul istoric influenţează modul de identificare regională a oamenilor.Unii consideră că aparţin în exclusivitate naţiunii, alţii –comunităţii mondiale, alţii –celei europene, alţii - celei regionale, alţii- celei locale.

În dezbaterile publice din Serbia, unii participanţi se consideră europeni iar alţii-naţionalişti, încercând să se discrediteze reciproc.Aşa-zişii europeni atribuie orice fapt pozitiv Europei, iar ceilalţi consideră să salvarea lor ca pravoslavnici se află în răsărit. Lăudăroşenia exagerată cu Europa sau Rusia doar înnegurează problemele actuale.Oricum nu se descoperă adevăruri mai pure.

Ce zonă de influenţă i-a fost destinată istoriei moderne a poporului sârb? Când se pune o asemenea întrebare, răspunsul este influenţa europeană.

De la crearea statului sârb modern (anul 1804) şi până în prezent, Serbia a fost orientată în general către Europa, atât prin preluarea instituţiilor politice cât şi prin industrializare, dar şi prin cultură.

https://biblioteca-digitala.ro

Acest fapt este vizibil în fondul culturii şi al limbii naţionale.Influenţele europene asupra limbii sârbe sunt deosebit de complexe.Prin reforma lui Vuk s-a făcut o definitivă întoarcere de la Rusia şi izvoarele slavei vechi şi bisericeşti spre Apusul european.

Formarea unei limbi literare moderne a fost cea mai importantă realizare a renaşterii noastre naţionale.

Impunerea modelului apusean

Unilateralitatea globalizării este vizibilă în impunerea tuturor a modelului de viaţă apusean, care înseamnă fast-foud-uri, pastile pentru slăbit, criminalitate, narcotice, aziluri de zi pentru copiii şi oamenii străzii, etc.

Acest fel de viaţă ne este impus în perioada de tranziţie de companii apusene transnaţionale şi de „ciocoii noştri noi", care au interzis producţia locală sau naţională, specifică (ex. ţuica). În schimb, Coca-Cola, computerul şi mobilul au făcut înconjurul lumii.

Stilul de viaţă apusean se oglindeşte în munca de zi cu zi, în procurarea alimentelor din hipermarketuri, în sărbătorirea unor zile de cultură „importante". Suntem incluşi în manifestările culturale ale mapamondului. Din an în an, în tot mai multe oraşe ale Serbiei sunt organizate manifestaţii de Ziua Europei, Ziua toleranţei, Ziua rromilor. Alte manifestări poartă nume ca Noaptea Muzeelor, Dansul cu Europa, Parada bacalaureatului, etc. Ziua...ziua..Acest şuvoi de zile mondiale reuşesc să înlăture tot mai mult manifestările locale, tradiţionale. Şi cu toate că unii politicieni nu acceptă valorile europene, ei sunt cointeresaţi în a organiza astfel de manifestări.Aici sunt mâinile abile, când e vorba să se deschidă caseria primăriei. Dorinţa lor nu este doar să participe ci să se şi audă vocea lor în stilul „îi vom învinge!"

În plan mediatic, revoluţia mediatică transformă spaţiul local cultural.

https://biblioteca-digitala.ro

Mass-media formează cultura prin informații globale. De exemplu televiziunea sârbă transmite în fiecare weekend meciuri de fotbal din campionatele Angliei, Franței, Italiei, Spaniei, Portugaliei, Olandei, Braziliei, Argentinei, Americii. Apoi, în timpul săptămânii, noaptea, aceste transmisii se repetă, astfel încât cei care vizionează aceste programe aproape ca sunt „bombardați" cu aceste campionate, fără să aibă informații despre campionatul lor național. Şi acest fapt este păgubitor pentru fotbalul de acasă. Urmările sunt mari iar consecințele se văd la copii şi la tineret, care se identifică cu fotbaliştii din Manchester, Chelsea, Inter, Real, Barcelona.Şi când li se oferă tricourile cluburilor *„Partizan"* şi *„Zvezda"*, nu le doresc pentru că cluburile naționale sunt în afara sferei de interes.

Asemănător este şi fotbalul la casele de pariuri. Şi generația mea juca la Pronosport, unde din 12 perechi, nouă erau din campionatul național.

În prezent, când merg la stadion să urmăresc vreun meci de fotbal local văd şi aud că tinerii microbişti urmăresc cu mobilele meciurile din Europa şi America de Sud, care în acea zi se află pe tichetele caselor de pariuri. Cunosc toate cluburile, jucătorii şi unde se joacă meciurile.Şi asta înseamnă sute de cluburi de prin Europa şi America.

Naționalismele balcanice

Influența europeană în Balcani e mult mai mare decât ne imaginăm.

Al doilea proces este procesul închiderii în propriile nații. Astfel apare naționalismul, care pune pe primul loc propria naționalitate.

Diferențe, împărțiri, ură. Într-un singur stat se învață trei istorii, trei geografii şi trei limbi materne.

În Bosnia, în aşa numita Federație există încă destule şcoli naționale pentru că în aceeaşi clădire activează separat, izolat una de cealaltă, şcoala bosniacă şi şcoala croată. Acest

https://biblioteca-digitala.ro

fapt arată că într-un oraş trăiesc paralel două popoare.La fel este şi în Vukovar, în Croaţia.

Şcolile sunt transformate în mijloace de separare a trei popoare constitutive.

Prin cântece populare, compuse ad-hoc, îşi slăvesc naţiile.Chiar simt nevoia tinerii să se identifice prin folk.

Toţi vor în Europa, însă cu propria identitate, care nu coincide cu cea europeană.

Toate noile ţări din Balcani se ocupă de dezvoltarea patriotismului naţional.

Lumea nu se poate obişnui cu popoare şi state noi. Şi înainte puţini americani au ştiut unde se află Jugoslavia.În 1987, când Kikinda a fost vizitată de cosmonautul american Kledi Seson, aceasta a povestit că la lansare nu a ştiut unde se afla Jugoslavia, şi avea doctoratul în chimie. Aici în Kikinda, americanca cosmonaut a fost uimită că un grup local de muzicieni cântau muzică country. La hotel, în onoarea celor două cosmonaute, s-au pregătit 30 de feluri de plăcinţi bănăţene.Americanca a felicitat gazdele şi, mulţumindu-le, a concluzionat că sârbii sunt un popor bogat şi fericit.

Doar câţiva ani mai târziu această ţară a suferit un cataclism.

În prezent, elitele politice şi manualele şcolare din Serbia vorbesc şi scriu pentru elevi şi cetăţeni că R.S.F.Jugoslavia nu a corespuns intereselor popoarelor sale, că a stagnat dezvoltarea socială, economică şi culturală.

Acelaşi lucru se spune şi în Croaţia şi Slovenia. Dar cui serveşte? Tot aşa a fost şi la căderea Austro-Ungariei, iar astăzi, adică 90 de ani mai târziu, croaţii îi văd pe austrieci şi maghiari, ca pe cei mai buni prieteni.

Când această euforie naţională va trece, la fel se va întâmpla şi cu popoarele balcanice în răzmeriţă.

https://biblioteca-digitala.ro

Identitatea națională și lumea inegalităților

În condițiile actuale, când ne aflăm în conflict cu puterile mari, când nu am reușit să evităm conflictul dur și deschis, care pentru noi a fost păgubos, pentru noi politica păstrării identității a fost prioritară.

Încă mai avem o strategie omni acceptată în vederea păstrării specificității naționale.

Polarizarea în societate e totală și aceasta se exprimă în divizarea sa: europeni și poporani (naționaliști).

Serbia este un mic stat european, iar sârbii sunt un popor european vechi.

În plan european e necesar ca, pentru menținerea identității naționale să fie dusă o politică culturală cunoscută, care ar păstra cultura noastră autentică, specificul nostru național și care ar permite existența și dezvoltarea proprie.

Politica noastră, raportată la lumea inegalităților și la civilizația apuseană, care în mai multe reprize în secolul 20 a demonstrat forță și putere, adică o relație de distrucție-reconstrucție, trebuie sa fie mult mai flexibila și mai inteligentă.Să ne aducem aminte de dărâmarea Bibliotecii Naționale din 1941, când a fost bombardat Berlinul.

Să ne aducem aminte de bombardarea bisericilor din Kosovo, lăcașuri de cult care aparțin patrimoniului culturii mondiale, în 2003.Să ne amintim de bombardarea Serbiei în 1999, când au fost distruse televiziunea din Belgarad și cea din Novi Sad, poduri, căi ferate, localități...

În prezent acestă Europă ajută la salvarea bunurilor culturale.Prima dată a distrus, acum salvează!

Acest fel de politică, pe lângă invențiile noastre a condus la locul în care ne aflăm în prezent. Aceasta a influențat și asupra celor mai gălăgioși în a proclama propria lor cultură, ca cea mai importantă și ca izvor al tuturor culturilor lumii.

https://biblioteca-digitala.ro

Încă şi acum, la noi, cea mai mare parte a populaţiei are un dereglat orgoliu naţional.

Mulţi, ca să câştige electoratul, contribuie la această stare a conştiinţei şi a orgoliului. Însă în spatele acestor manevre stă adesea superficialitatea, lăcomia, senzaţionalul, care, ca o epidemie, stârneşte cele mai josnice pasiuni.

Adevărul e dureros şi totuşi cucereşte Serbia.Însă cetăţenilor le este tot mai clar că sârbii nu sunt cel mai vechi popor din Europa, că nu sunt aleşii cerului, că nu sunt o mare putere precum America,Germania sau Rusia.Există încă multe tabuuri care trebuiesc demontate.Suporteri sunt mulţi.Şi vechi şi noi.

Ca societate ne aflăm la jumătatea drumului dintre unde am fost şi înspre ce ne îndreptam.La jumătatea drumului s-a oprit şi tradiţia.Deci la jumătatea drumului de la deschidere la lume şi integrare cu lumea.

Încă nu există destulă toleranţă faţă de cei ce gândesc altfel, faţă de cei care descoperă adevăruri.

Sunt numiţi trădători anumiţi intelectuali, politicieni, anumite organizaţii neguvernalentale, chiar şi anumite partide.

Prin urmare, în Serbia încă nu se concepe în totalitate integrarea în Europa ca proces complex de apropiere, de egalizare şi aşezare, atât în plan economic, cât şi în sfera legislaţiei , politicii şi culturii.

Mai mult ca niciodată este nevoie de dialog.

Traducere din limba sârbă Javorka Iorgovan

https://biblioteca-digitala.ro

DILEMMAS OF THE SERBS: EUROPEAN IDENTITY AND (OR) NATIONAL (REGIONAL) IDENTITY

Abstract

While in Europe, after the demolition of the Berlin Wall, it is talking more and more about national identity, in opposition or in addition to their national identity the nationalist politics isolated Serbia from other states, closed it within their own borders, condemning it to stagnation in all aspects.

Their Balkan past, strongly rooted in the attitude of Serbian citizens towards Europe, shows two trends: some are for integration while others continue to glorify the country as a great power, blessed by God. The first ones, closing their eyes to imported shit (drugs, unhealthy food, crime, etc.) rose to glory Western model and rush to impose it, while the others, the nationalists or the so-called nationalists, manipulate voters' sentiments in their own interest.

Dilemmas of the many against the two alternatives is that, in time, one cannot talk about the will for Serbia's integration, even if there is a certain desire to do it.

https://biblioteca-digitala.ro

IMPORTANȚA CĂII FERATE ŞI ŞOSELEI-COLOANA VERTEBRALĂ A EUROREGIUNII DKMT – ÎN PROCESUL DE INTEGRARE ŞI DIALOG

Branislav K.Zarić, Kikinda (Srb)

Euroregiunea DKMT, ca formă de colaborare transfrontalieră a fost creată la 21 nov.1997, când reprezentanții celor 4 județe maghiare, a celor 4 județe românești împreună cu Consiliului executiv al Voivodiei, au semnat, la Szeged, Protocolul de înființare. DKMT cuprinde un teritoriu de 77.243 km pătrați şi o populație de 5.968.000 locuitori.

Protocolul prevedea, în domeniul infrastructurii şi al comunicațiilor, construirea, în colaborare, a drumurilor, căilor ferate şi a diferitelor căi de transport pe râuri şi canale, precum şi a unor puncte vamale comune, care urmau să înlesnească comunicarea şi mai ales dezvoltarea armonioasă a economiei în acest teritoriu, care, luat separat, intră în componența a trei țări vecine.

Modernizarea infrastructurii, amânată vreme de 11 ani, se impune totuşi, pentru că situația actuală a căilor de comunicare este, la un inventar, extrem de proastă şi parțial nefuncțională, comparativ chiar cu situația ei de dinainte de Primul Război Mondial.

Comunicațiile pe căi ferate şi şosele

Această rețea de căi ferate interstatală a fost, până la primul război mondial, una singură, constituind o unitate naturală economico-transportoare. În preajma războiului, rețeaua

https://biblioteca-digitala.ro

feroviară din sudul Ungariei ajunsese ca densitate şi ca extindere la apogeu.

După război, odată cu trasarea noilor frontiere, au luat naştere trei reţele de căi ferate aparţinând unor ţări diferite, fiecare încercând să satisfacă necesităţile interne.

Acest proces s-a evidenţiat şi mai mult după al doilea război mondial, când multe linii au devenit nefuncţionale sau chiar au fost demontate.

Ca urmare, în prezent, între Serbia şi România există doar două treceri pe calea ferată: Kikinda-Jimbolia şi Vršac-Stamora Moraviţa.

Situaţia este aceeaşi şi între Serbia şi Ungaria, unde există două treceri pe calea ferată, la Horgoš şi Kelebia, însă nici o trecere spre Banatul sârbesc. Până în 1945 aici a funcţionat linia de cale ferată Szeged-Kikinda-Timişoara, dar aceasta a fost parţial demontată şi nici podul de fier peste Tisa nu mai există.

În privinţa drumurilor, cu toate că până la primul război mondial a existat o reţea rutieră, ce se baza pe geografia economică a zonei, ulterior fiecare ţară şi-a dezvoltat reţele proprii, independente, în funcţie de planurile naţionale.

Dacă, pentru o modestă comunicare, în perioada economiei închise şi de planificare în bloc, erau suficiente câteva drumuri şi puncte de trecere ale frontierei acum o reţea eficientă de drumuri reprezintă o precondiţie pentru orice dezvoltare. Ori, între Serbia şi România există doar trei puncte de trecere rutieră a frontalierei: Zrenianin- Srbska Crnja-Timişoara, Vršac-Vatin-Timişoara şi Bela Crkva-Keluđerovo-Turnu Severin. La acestea se adaugă câteva drumuri regionale şi mici puncte de trecere a frontierei: Verbica- Valcani, Nakovo-Comloşul Mare şi Međa-Ionel.

https://biblioteca-digitala.ro

Între Serbia şi Ungaria azi există trei puncte de trecere internaţionale: Horgoš-Szeged, Kelebia-Kelebia şi Bački Bereg-Hercegszántó, precum şi câteva treceri mici la Đala, Bajmok şi Ridica.

Între România şi Ungaria există puncte de trecere a frontierei la Nagylak, Battonya, Gyula, Méhkerék şi Lökösháza.

Se impune prin urmare revitalizarea vechilor şi construcţia de noi căi ferate, drumuri, şi implicit modernizarea actualelor puncte de frontieră şi deschiderea de altele noi.

În cele ce urmează încercăm să schiţăm o posibilă schemă de dezvoltare a căilor de comunicaţie rutieră şi pe calea ferată în DKMT.

Revitalizarea vechilor şi construirea de noi căi ferate

1. Tronsonul Budapesta-Kelebia-Beograd (Coridorul X)

Acest coridor există şi se prezintă într-o stare funcţională, însă pe porţiunea care traversează Serbia este depăşit din punct de vedere tehnic şi nu mai satisface necesităţile contemporane.

O mică porţiune a acestei căi ferate este total recondiţionată (Beograd-Inđija, 30 km) şi satisface necesarul unei linii rapide, însă, restul porţiunii, pe partea sârbească şi pe mai departe încetineşte şi complică traficul feroviar.

2. Tronsonul Timişoara-Moravița-Vršac-Belgrad

Această cale ferată reprezintă principala legătură între Serbia şi România. Starea acestei linii este însă necorespunzătoare şi ar fi necesară revitalizarea ei prin construirea unui culoar dublu şi prin electrificare.

3. Tronsonul Szeged-Kikinda-Timişoara

Euroregiunea DKMT a iniţiat repunerea în funcţie a acestei direcţii de trafic, prin care, legătura dintre Timişoara şi Szeged via Kikinda s-ar reduce la doar 114 km, din care, în

https://biblioteca-digitala.ro

Ungaria s-ar parcurge 17 cm, în Serbia 54 km, iar în România 43 km.

Pe această linie, care ar constitui o parte a căii transeuropene Europa Apuseană-Marea Neagră-Istambul, s-ar putea lega direcții de trafic, către Croația, Macedonia şi Grecia, iar, indirect, şi către Muntenegru, Slovenia şi Italia.

4.Tronsonul (Oradea) Szeged-Subotica-Bácsalmás-Baja (Rieka)

O parte din această cale ferată a făcut parte în trecut din traseul Oradea-Rieka.Acum, pe teritoriul Voivodinei, lipseşte o parte din linie, care ar trebui reconstruită.

Acest tronson are mai ales o importanță regională fiindcă leagă întreprinderile industriale din Bačka.

5.Revitalizarea tronsonului (Noul) Szeged-Mako-Nădlac-Arad

Această linie de cale ferată este în prezent întreruptă în porțiunea Nagylak-Nădlac, pe o lungime de 5 km.Îi lipseşte de asemenea şi punctul de legătură cu gara principală din Szeged, datorită podului de pe Tisza, distrus în 1945.

6. Revitalizare căii ferate: Szolnok- Hódmezövásárhelyi - Sânicolaul Mare-Timişoara

Această linie de transport are o importanță regională pentru sud-estul Ungariei şi vestul României.Tronsonul de cale ferată este funcțional, însă din punct tehnic este învechit şi nu satisface necesitățile actuale.

7. Revitalizarea podului peste Mureş între Magyarcsanád şi Cenad

Pe acest tronson de cale ferată lipseşte podul, care a fost distrus în 1945, precum şi 5 km de linie.

https://biblioteca-digitala.ro

Reconstruirea acestui traseu ar restabili legătura între localitățile din partea românească şi cele din partea maghiară, care de fapt constituie un întreg din punct de vedere economic dar şi natural.

8. Revitalizarea liniei de cale ferată Sombor-Riđica-Baja

Aceast tronson de cale ferată nu mai funcționează din anul 1995, de când lipsesc 2,5 km din linie, de la Riđica până la granița sârbo-maghiară.

Revitalizarea şi construirea unor şosele

1. Continuarea construirii autostrăzii Röszke-Novi Sad (Belgrad)-Coridorul de trafic X/A

Această semiautostradă, cu două benzi de circulație şi una pentru opriri, a fost construită cu 30 de ani în urmă.În ultimii ani s-a adăugat şi porțiunea de la Belgrad până la podul peste Dunăre de la Beška (aproximativ 40 km).Construcția porțiunii de la pod până la graniță a fost dată în concesiune.

2. Revitalizarea şi construirea drumului M43 (Magistrala bănățeană): Smederevo-Belgrad-Pančevo-Kikinda–Deska

Ca acestă euroregiune tripartită să poată fi populată cu rețele de trafic este necesară construirea unei magistrale moderne, care ar urma să lege cele trei zone învecinate Szeged- Kikinda-Timişoara.

Un astfel de proiect a fost deja acceptat la nivel interstatal şi ar presupune o trecere comună internațională la Rabe-Kubekhaza-Beba Veche.

Magistralei bănățene i s-ar mai putea adăuga şoselele din cele trei state şi, în mod special, porțiunea spre Pančevo - Belgrad şi Smederevo. Astfel, această direcție rutieră ar fi putut fi o alternativă la Coridorul X/A.

https://biblioteca-digitala.ro

3. Construirea şi dezvoltarea drumului (Viena-Budapesta) Szeged-Nădlac-Arad-Timişoara (Lugoj-Bucureşti-Constanţa)-Coridorul de trafic IV

Construirea acestui coridor presupune de fapt construirea unei autostrăzi moderne, cu centuri şi cu infrastructura adecvată.

Importanţa acestei direcţii rutiere este mărită prin intrarea României în UE şi ea trebuie să asigure o legătură mai rapidă cu Europa Centrală.

Deschiderea unor noi puncte de frontieră

1.Punctul de trecere Kubekhaza-Rabe-Beba Veche

Acest punct comun de frontieră între cele trei state ar reduce aglomeraţia din trafic şi ar accelera traficul între sudul Ungariei, vestul României şi nordul Serbiei, mai ales după construirea Magistralei bănăţene de la Szeged via Kidinda până la Pančevo şi Smederevo, cu o deviere din Kikinda la Timişoara.

2.Punctul de trecere între Ionel şi Međa

Acest drum ar lega localităţile din Banatul românesc şi cele din Banatul sârbesc, unite odinioară natural.De asemenea ar contribui la dezvoltarea economică a localităţilor din jurul graniţei.

3.Punctul de trecere Nakovo-Comloşul Mare

Acest punct de frontieră a funcţionat până la finele anilor 1990, ca punct de trecere de mic trafic.Există reţea de drumuri construită dinspre ambele părţi ale graniţei.

4. Punctul de trecere Bečki Vinogradi-Asotthalom (jud.Csongrad)

Ţinând cont că în ambele părţi ale frontierei este dezvoltat eco-turismul, ar fi necesar ca acest punct de frontieră să funcţioneze periodic.

https://biblioteca-digitala.ro

5. Punctul de trecere de la Vračev Gaj- Socol

Şi aici există o necesitate argumentată pentru deschiderea periodică a trecerii pentru localnici şi pentru cei interesaţi de turism şi vânătoare.

6. Modernizarea trecerii Bački Bereg- Hercegszántó

Acest punct de frontieră este funcţional şi în prezent, însă nu este prevăzut cu infrastructura necesară în vederea traficului internaţional pe şosele.

7. Punctul de trecere Bácsalás- Bajmok

Acest punct de frontieră funcţionează doar pentru autoturisme şi cu un timp de lucru redus.

Construirea infrastructurii ar face posibilă funcţionarea non stop pentru orice tip de vehicule.

8.Punctul de trecere Tisasziget-Đala

Şi acest punct de trecere funcţionează doar peste zi şi doar pentru autoturisme.Este necesară funcţionarea non stop şi pentru orice fel de vehicul.

*

De la semnarea Protocolului din 1997, numeroase instituţii economico-financiare din ţările UE şi-au manifestat interesul de a participa la finanţarea construcţiei căilor de comunicare (feroviare şi rutiere) în cadrul Euroregiunii DKMT, care ar însemna, aşa cum am văzut deja, legarea Occidentului şi Europei Centrale cu Bazinul geografico-economic al Mării Negre.

Însă în ciuda declaraţiilor şi a bunelor intenţii, comunicarea în DKMT rămâne greoaie, depăşită, blocată în structurile vechi, şi odată cu ea şi posibilităţile de circulaţie şi de conlucrare între populaţiile din cele trei ţări.

https://biblioteca-digitala.ro

Intrarea Serbiei în UE ar da cu siguranță aripi acestui proces de modernizare a căilor de comunicație, rezultatul fiind o rapidă dezvoltare economică atât a Euroregiunii DKMT cât și a fiecărui stat, din cele trei, separat, însă, acestă integrare, mult discutată și dorită de Serbia, este deocamdată doar un vis.

Traducere din limba sârbă Javorka Iorgovan

BIBLIOGRAFIE

- Comunicatul Ședinței Adunării de colaborare regională DKMT din 14.XII.2005, Novi Sad

- Linia Szeged-Kikinda-Timișoara, construirea și modernizarea.Elaborat despre veridicitatea proiectului, MAV, Planning Institut ltd., Budaperst; Institutul de trafic CIP , Belgrad; Coordonarea, Direcția pentru urbanism, planificare în spațiu al regiunii timișene, Departamentul regional CFR și Agenția de Dezvoltare Economică ADETIM, sept.2001.

- Iovan Čudanov, 150 de ani de căi ferate în Kikinda, Arhiva istorică, Kikinda, 2007

- Szeged-Kikinda-Jimbolia-Timișoara.Culegere de lucrări cu prilejul sărbătoririi celor 150 de ani de cale ferată, 2007

- Road routes Szeged-Kikinda-Timișoara, Kikinda-Zrenjanin-Pancevo-Smederevo, Feasibiliti study, CIP, Beograd, 2003

https://biblioteca-digitala.ro

THE IMPORTANCE OF RAIL AND ROAD - DKMT EUROREGION, BACKBONE OF INTEGRATION PROCESS AND DIALOGUE

Abstract

Until the First World War the railway network between the present three countries was unique and stood as a natural economic and traffic unit. After the war the borders caused formation of three separate railway systems with tendency of self-sufficiency. This state became especially evident after the Second World War when many railroads ceased to run or were even dismantled.

After the Fiest World War railroad network developed independently from each other, although during the period of joint existence there had been road directions based on geographic-economic logic.

Mutual plans of the member countries of Euro-region DKMT stipulate revitaliyation and construction of the following : 8 railroad routs(between Serbia and Hungary 3, Serbia and Romania 2, Hungary and Romania 3); 3 road direction (between Serbia and Hungary 1, Serbia and Romania 1, and Hungary- Serbia and Romania 1)but also opening new and categorization of the existing 8 border crossings(between Serbia and Hungary 4, Serbia and Romania 3, and Serbia-Hungary and Romania 1).

Revitaliyation and construction of railroad and road communication is a condition for efficient functioning of Euro-region Danube-Karish, Morish-Tisa.

https://biblioteca-digitala.ro

A FORAY IN THE PREHISTORY OF THE MINORITIES ISSUE – BETWEEN INTEGRATION AND IDENTITY PRESERVATION IN THE ROMAN EMPIRE. THE ROMAN DACIA'S CASE.

Atalia Ştefănescu-Oniţiu, Timişoara

More and more, in the last few years, the construction of the European Union determined a series of analysis and comparisons, especially with the historical imperialism, the experience from the past leading to predict the imminent fall of this construct. In the same time, historians who focus on antiquity have invoked a socio-economical model, that functioned in the Roman Empire and that might be taken as example by the European states. In the following lines our intention is to realize a foray in the migrations and colorizations issue from the time of Roman Dacia, due to similarities with our country's nowadays.

From a social point of view, the Dacian-Roman wars meant great human losses, especially male individuals, without taking into account the prisoners that were taken to Rome for the triumph of the emperor. Although with an obvious eulogistic character, the sources from that time mentioned this situation, the poor state of the local inhabitants justifying, partially, the colonization process ran by the state[1]. The organized colonization that started right after the conquest of Dacia had socio-economical reasons, especially related to natural resources, their utilization and marketing in other provinces, as well as to the administration, according to Roman principles. Besides the organized colonization there was also a spontaneous one, from economical and then social matters (to reunite the families). We

https://biblioteca-digitala.ro

must also take in consideration the politics of the Roman Empire for Romanization and integration, with the only purpose – to standardize all the provinces.

From a social point of view, concerning our approach, it was very important the Romanization of the names and the naturalization, which caused the "disappearance" and the masking of the real origin of the individuals under Roman names. This explains the situation of the population in Roman Dacia expressed in percentages (the only plausible, a real census being not possible), calculated according the inscriptions, the main source of information for studying population: from around 3150 names, 75% are Romans, 15% Greek, 4% Illyrian, 3% Celtic and German, 2% Thracian and Dacian, and the rest of 1% Jewish, Egyptian, North-African[2].

We notice a majority of individuals with Roman names, either Italics from the Danube provinces (those who populated Ulpia Traiana Sarmizegetusa), old Roman citizens or wanderers who became citizens under the rule of Traian, due to the frequency of the name Ulpius (at Apulum)[3], this because the colonization policy performed by the emperors Traian and Hadrian especially aimed to increase the number of Roman citizens from foreigners or autochthonous. We encounter ethnical groups, such as: Dardans (a tribe from the Western parts of Morava and Vardar) at Drobeta, Romula, Apulum, Muncelu-Brad (where they worked as miners)[4]; Orientals (especially people from Syria, Palmyra, Mauretania)[5]; the colonization with Celts and Germans was intense in Transylvania, rare in Banat and almost absent in Onltenia, where most colonists came from the South[6]; the most representative Celtig group were the Norico-Pannonians, present at Tibiscum, Apulum, Napoca.

In nowadays terms, there was a majority – Roman or Romanized population and some minorities, better represented,

https://biblioteca-digitala.ro

such as: Orientals, Illyrians, Celtics and Germans, Thracian and Dacians. We consider these ethnical groups as ethnical minorities because they had common cultural traditions (language, religion, clothing, gestures) and had the feeling of identity within the Roman majority (expressed through ethnical associations, such as those of the Egyptians, the Galatians, Illyrians etc).

If aspects such as cross-cultural relationships are impossible to analyze only using archaeological or epigraphical material (such ethnical conflicts are not known in Roman Dacia, possibly also because there were no such important socio-economical differences among people – there were no wealthy landlords, the possibilities of social promotions were numerous, even for non-Romans, and the only important difference within the Roman society was that between citizens and non-citizens), the policy of the state towards these minorities and the manner they preserved their ethnical and cultural identities are significant.

The actions of the Roman state focused upon the integration of the provinces and people in the *orbis romanus*. Arguments for this hypothesis are: the administrative-territorial and institutional organization, that was introduced in all the provinces just after their conquest, the urbanization (each city was a copy of Rome), the obligation to learn Latin and to use it in relationships with the Roman authorities, the Roman religion and the imperial cult, the Roman way of doing arts, constructions etc. Speaking only about population, one argument is related to massive movements of ethnical groups from different provinces of the Emipre, either from economical reasons (for example the Illyrians at the gold-mines from Roşia Montană), or military and strategic (auxiliary units that at first were recruited exclusively from Germans, Thracians, Dacians, Orientals, sent far away from the countries of origin, that needed to know and adapt to the Roman regulations).

https://biblioteca-digitala.ro

Thus, the Syrians came in Dacia at the middle of the II century, as soldiers and merchants (*suri negotiatores*), artisans, slaves, freedmen. Later on, the veterans and their descendants established in civil settlements near the fortifications (Tibiscum, Micia, Apulum, Potaissa[7]). The origin of the Syrians is revealed either by their names (P. Aelius Iada, Gaddatas, Aelius Habibis, Flavius Barhadadi, Aelius Bolhas Bannaei, etc.) or by national gods they kept on worshipping (Dea Syria, Baal with a temple at Porolissum, Balmacordes at Potaissa, Dolichenus, Malagbel, Turmazgada, Heliopolitanus, Hierapolitanus etc.). in the context of our analysis, these are ways of preserving the identity (sometimes, the Syrians take Roman names, but they keep their specific *cognomen*).

The Palmyrenians are an ethnical group who tried to preserve the identity worshipping national gods and raising bilingual inscriptions. Beside individuals who show conservationism, keeping their names[8], there are still many of them who gave up their names totally: P. Ael. Claudianus (miles NPT)[9]; Antonius Marcus and Valerius Iulianus (*milites ex Palmyra*)[10]. A typical case for how Romanization functioned is that from Drobeta, where P. Ael. Iada raised an inscription for his son Viator, deceased at the age of three.

The only Mauric individuals attested in Dacia are at Tibiscum, Aelius Sebl... from Numerus Maurorum Tibiscensium and Aelia Sa..., parents of Aelius Valens, and in Micia the family of Aurelius Maurus, veteran from the cohort of Commageni, his wife Aurelia Surilla and their son Aurelius Surus, from Numerus Maurorum Miciensium. Their absence in the rest of the settlements is probably due to the Romanization, completed in the III century for the Mauric people.

The Illyrians from Pannonia and Dalmatia partially preserved their specific names, but especially their institutions: their

https://biblioteca-digitala.ro

rulers - *princeps* (T. Aurelius Afer, Maximus Venetus), and their typical settlements - *kastellum* (Delmatarum, Ansis) or vicus (Pirustarum). Also, they kept on burying their deceased in mere holes, after they burned the bodies, such as at Alburnus Maior - Țarina, Hop-Găuri (171 cremation tombs), Tăul Secuilor (7 tombs), Tăul Cornii (18 tombs), with Roman artifacts as burial objects (ceramics, glass vessels, iron nails, beads, coins).

In his studies on Celtic and German populations from Roman Dacia A. Husar mentioned 310 individuals, 53 honestiores, 24 augustali and 233 humiliores)[11]. They are epigraphically attested at Apulum (also due to the commercial relationships of the town), Ulpia Traiana, Drobeta, Potaissa, Porolissum. The Celts are either mentioned with one single name (Suadullus, Vellecius) or with tria nomina with Celtic cognomina (T. Fabius Ibliomarus, Iulia Magiona)[12]. There are some material artifacts with clear ethnical meanings. For the Celts there are: the three leg dish, the aedicule funerary stelae (Apulum, Orăştioara de Sus), the iconical stelae with architectural elements, such as the archway stela (Apulum, Aquae, Şeica Mică, Gherla), the three walls aedicula with horizontal or vaulted roof (Apulum, Brâncoveneşti, Gherla, Cristeşti, Gilău, Ilişua, Micia, Napoca, Potaissa), the independent medallions (Apulum, Ulpia Traiana Sarmizegetusa, Potaissa, Porolissum, Ampelum, Gherla, Gilău, Cristeşti, Micia, Brâncoveneşti, Ilişua, Aiud, Apold)[13]. Representing the busts on the funerary monument is a Pannonian element, while the three figurative registers are a Noricum influence[14].

The German names are rare (Aurelius Batavus or Procula Batava), because they were Romanized before reaching Dacia. They are to be found especially in auxiliary units.

Generally, Thracian elements are hard to distinguish ffrom the Dacians; they are few in inscriptions and have no dis-

https://biblioteca-digitala.ro

tinctive features on monuments[15]. They were present in the legion V Macedonica that stationed in Moesia, as well as in auxiliary units. The Thracians raised few individual inscriptions (they are mentioned on 34 funerary monuments) and generally do not speak about their occupation.

A right estimation of the Dacians is difficult to realize, partially due to the absence of the Dacians from inscriptions, but also due to incomplete archaeological researches that still not offer a clear image.

The idea that the Dacians were exterminated by the Roman was supported by scholars who claimed the scenes 76 and 154-155 of Trajan's Column signify that the Dacians leave their homes, not as a return after the wars.

The arguments that the Dacian were not eliminated are: the presence of the Dacian names of peoples (2.5%, due to the fast Romanization), rivers, places (Dierna, Drubeta, Malva, Alutus, Samus, Carpates), usual words (170); the presence of the Dacians in the Roman army, in the legions and from the III century in the praetorian cohorts, the Dacian troops, created by the emperor Traian (coh I Ulpia Dacorum camped at Cappadocia, ala I Ulpia Dacorum in Syria, coh I Aelia Dacorum in Britannia, coh II Aurelia Dacorum in Upper Pannonia). In Africa there is a *vexillatio dacorum parthica* which participated at the Jewish war and the war with the Maurs in 139-140. Images with Dacians appear on Roman time funerary monuments. Moreover, there is archaeologically evidence for Dacian settlements and graveyards at Locusteni, Soporu de Câmpie, Arpaşu de Sus, Obreja.

The most eloquent example for the Roman policy towards the ethnical minorities is to be found in the army. The individuals recruited from among the defeated were integrated in auxiliary units, regular or not, at first with an exclusive structure, and later mixed through provincial recruiting. The purpose

https://biblioteca-digitala.ro

was obvious – the Romanization. This is how we explain the obligation for the soldiers to learn Latin (because the orders were given in Latin, except for irregular units), numerous advantages after the military service or in case of brave deeds on the battlefield (citizenship, legitimate marriage, amounts of money and properties) the existence of symbols such as the camp (image of Rome), the uniform, the flag, all reminding the soldiers, every minute, that he belonged to the Roman world.

Very interesting is the existence of a calendar, especially designed for the army, with celebrations and feasts that all soldiers needed to respect, no matter their origin. The calendar includes birthdays of emperors, from Augustus to Severus Alexander (when the emperor was first called *imperator, pater patriae, pontifex maximus*). Very important were also holidays for different Roman deities, such as the Capitolian Triad, Mars (with the epithets Pater, Victor, Pater Ultor) and Vesta Mater. In the military calendar there were also celebrated important victories, such as the victory of the emperor Traian against the Parthians. If the soldier respected all these regulations, according to the principle *do ut des,* he was than free to worship his own deities, to frequent temples, to raise inscriptions in his mother tongue.

Practically, the model offered by the Roman Empire for the minorities issue was the following one, based on pragmatism and realism: a politics of integration and assimilation, understand as involvement in the construction and defense of the Roman way of life, conformation to norms (imposing Rome as a symbol, present even in the most far corners of the Empire; the imperial cult; the massive dislocations of population and movements of entire ethnical groups, either as military units, accompanied by their relatives, or as civilians, in different provinces,

https://biblioteca-digitala.ro

forcing them to gather around the Latin language and to Romanity as a common element), on one side, and on another side the compromise (social promotion, honors and advantages) and the acceptance of difference (allowing to worship gods, keeping the names, using the language in private inscriptions, using specific material culture, keeping the administration and the institutions). This was the way to ensure balance and to efficiently deal with multiculturalism. It is relevant that no other similar structure, later appeared in the same area, with the same extent, though it faced a similar situation, did not know, perhaps from this reason too, the same long existence.

FOOTNOTES

[1] Eutropius, in *Breviarum ab Urbe condita* VIII 6,2 sasa that „...Traianus, victa Dacia, ex toto Orbe Romano infinitas eo copias hominum transtulerat ad agros ex urbes colendas; Dacia enim diuturno bello Decebali viris fuerat exhausta". There are also other ancient authors who refer to the population in Dacia. Thus, Iulian Apostata claimed that the emperor Trajan said „I have destroyed the Getic people", and Ioannes Lydus, taking over information from Criton, the doctor of the emperor whose work – *Getice*– was lost, said in *De magistratibus* II 28 that „Trajan brought to the Romans ... and over 500.000 strong men, very suitable for battle". Another author said that „The Getic people, barbarian and powerful - ... – was so smashed by Traian, that only 40 men remained" (apud Petolescu 2000, p. 223).

[2] Protase 2001, p. 137-168.

[3] Paki 1995, p. 27.

[4] Popović 2007, p. 144.

[5] Their presence is significant at the end of the II century, perhaps due to the ascension to the throne of Oriental emperors; it is also the period with the highest percent of inscriptions for Oriental deities (Nemeş 1994, p. 161).

[6] Husar 1999, p. 106

[7] Mihăilescu-Bârliba 2006, p. 211.

https://biblioteca-digitala.ro

[8] at Tibiscum for example: Aelius Borafas, son of Zabdibol, soldier in Numerus Palmyrenorum Tibiscensium, his wife Valeria raisging his epitaph (IDR III/1, 152); Aelius Guras Iidei, *optio,* on an inscription set by Aeius Habibis, *heres* and pontifex (IDR III/1, 154); Neses, son of Ierheus and his brothers Malchus and Ierheus (the inscription dates 12.159-01.160) (IDR III/1, 167); Themhes and his brother from Numerus Palmyrenorum Tibiscensium (IDR III/1, 170); Gaddes Anninas, veteran from the same unit (IDR III/1, 166), Aelius Male (IDR III/1, 155), the family of Aurelius Barsemias, the father Aurelius Barbarcas and his mother Aelia Artimidora (IDR III/1, 161).

[9] IDR III/2, 153.

[10] IDR III/1, 160

[11] Husar 1999, p. 105

[12] Husar 2003, p. 350.

[13] Husar 2003, p. 363 şi urm.

[14] Husar 2003, p.367.

[15] Nemeti, Nemeti 2003, p. 395

BIBLIOGRAPHY

Husar, A.
1999, *Celţi şi germani în Dacia romană,* Presa Universitară Clujeană

Husar, A.
2003, *Norico-pannonicii,* in Funeraria dacoromana, Cluj-Napoca, p. 350-393

IDR , *Inscriptile Daciei Romane*

Mihăilescu-Bîrliba, L.
2006, *Les originies de la population appartenant aux catégories sociales moyannes et humbles de la Dacie selon*

https://biblioteca-digitala.ro

les sources épigraphiques, in Studia historiae et religionis dacoromanae. In honorem Silvii Sanie, Ed. Academiei, Bucureşti, p. 297-316

Nemeş, E.
1994, *Orientalii la Ulpia Traiana,* Sargetia XXV, p. 161-169

Nemeti, Irina, Nemeti, Sorin
2003, Tracii şi illirii, in Funeraria dacoromana, Cluj-Napoca, p. 394-439

Paki, Adela
1995, *La colonisation de la Dacie romaine,* La politique edilitaire dans les provinces de l'Empire Romain, Iieme – Iveme siècle après JC. Actes du II Colloque Roumano-Suisse, Berne, p. 19-37

Paki, Adela
1996, *Quelques remarques sur la population rurale de la region de la Dacie orientale,* Specimina Nova Universitatis Quinqueecclesiensis XII; p. 283-296

Petolescu, C.C.,
2000, *Dacia şi Imperiul Roman*, Bucureşti

Popović, Ivana
2007, *L'iconographie de Dea Dardanica d'après les monuments de Mediana et de Romula,* in Dacia Felix. Studia Michaeli Bărbulescu Oblata, Ed. Tribuna, Cluj-Napoca, p. 141-149

Protase, D.

2001, in *Istoria Românilor,* vol. 2, Ed. Academiei, Bucureşti, p. 137-138

https://biblioteca-digitala.ro

INCURSIUNE ÎN PREISTORIA PROBLEMEI MINORITĂȚILOR - ÎNTRE INTEGRARE ŞI CONSERVAREA IDENTITĂȚII ÎN IMPERIUL ROMAN CAZUL DACIEI ROMANE

Rezumat

Tot mai mult în ultimii ani, construcția Uniunii Europene a determinat o serie de analize şi comparații, în special cu perioadele istorice ale imperiilor, experiența din trecut conducând la previziunea unei căderi iminente a acestei construcții(UE). În acelaşi timp, istoricii, care se concentrează asupra antichității, au invocat un model socio-economic, care a funcționat în timpul Imperiului Roman şi care ar putea fi luat de exemplu de către statele europene.

Modelul oferit de către Imperiul Roman pentru problema minorităților, bazat pe pragmatism şi realism, a fost următorul: politica integrării şi asimilării, buna intelegere prin implicarea în construcția şi apărarea modului de viață roman, conformarea la norme (impunerea Romei ca simbol chiar şi în cele mai îndepartate colțuri ale imperiului; cultul imperial, masiva dislocare a populației şi mutarea unor grupuri etnice complete, fie ca unități militare, însoțiți de rudele lor, fie ca civili, în diferite provincii, forțându-i să se reunească în jurul limbii latine şi a romanității ca element comun), pe de-o parte, şi pe de altă parte compromisul (promovarea socială, onoruri şi avantaje) şi acceptarea diferenței (permisiunea de a preamări zei, păstrarea numelor, utilizarea limbii în corespondența privată, utilizarea unor materiale culturale specifice, păstrarea administrației şi a instituțiilor).

Acesta a fost modul de a asigura echilibrul şi de a confrunta eficient multiculturalismul. Este relevant faptul ca nicio

https://biblioteca-digitala.ro

altă structură similară, apărută mai târziu în aceeaşi zonă, cu aceeaşi întindere, deşi a fost confruntată cu aceeaşi situaţie nu a cunoscut, probabil din acelaşi raţionament, aceeaşi existenţă îndelungată.

https://biblioteca-digitala.ro

COLONIZĂRI ŞI RELAŢII INTERETNICE ÎN BANAT DE-A LUNGUL VREMII

Pavel Rozkoš, Bratislava(Sk)

În accepţiunea de aici, prin **Banat** înţelegem teritoriul aflat în partea sud-vestică a Europei, aproape de Balcani, mărginit la sud şi sud-vest de Dunăre, la vest de Tisa, la nord de Mureş şi la est de Carpaţii Occidentali.

O parte din acest teritoriu, aproximativ o pătrime, aparţine azi Serbiei, şi poartă denumirea de Banatul sârbesc, însă majoritatea teritoriului, aproximativ trei pătrimi, aparţine României, şi este cunoscut ca Banatul românesc[1]. La aceste teritorii, aparţinând azi Serbiei şi României, se mai adaugă o suprafaţă neînsemnată din Banat, situată la nord-vest de România, pe teritoriul Ungariei.

Banatul este menţionat în diferite documente din ţară şi din străinătate din cele mai vechi timpuri însă, în acestă lucrare, ne interesează perioada de după eliberarea lui de sub turci, când a început repopularea[2].

Referitor la aceste colonizări ale Banatului de-a lungul timpului au apărut puncte de vedere diferite, adeseori contradictorii. Autorii români, de regulă, au punctat importanţa elementului românesc în repopularea, recolonizarea Banatului de după eliberarea sa de sub turci[3], în vreme ce autorii străini[4] au scos în evidenţă şi au subliniat prezenţa şi importanţa altor elementele etnice, în dezvoltarea de mai târziu a Banatului.

Dincolo de aceste puncte de vedere contrare, trebuie să admitem că Banatul- prin natura sa- reprezintă ceva foarte original în

https://biblioteca-digitala.ro

această parte a Europei. Este el însuşi o Europă în miniatură, cu capitala la Timişoara[5].

Şi acesta pentru că în Banat trăiesc mulţi români, veniţi din toate colţurile ţării; nemţi – numiţi aici şvabi; sârbi; croaţi; maghiari; rromi – care singuri se numesc ţigani; cehi – numiţi aici pemi; slovaci – numiţi aici tăuţi; bulgari – numiţi aici pavlichieni; ruteni; ucrainieni; turci; aromâni; şi de asemenea, în proporţie mai mică, italieni, francezi, saşi, secui, ceangăi ş. a.

Românii, majoritari, trăiesc în toate colţurile Banatului, chiar şi în Banatul sârbesc, mai ales în apropierea oraşului Vršac. În Banatul românesc, românii vechi, bănăţenii, reprezintă populaţia autohtonă. Acestora, după primul război mondial dar mai cu seamă după cel de-al doilea război mondial li s-au adăugat numeroase familii de moldoveni, ardeleni, regăţeni, dobrogeni, maramureşeni, olteni ş. a., rezultatul fiind un amalgam de populaţie românească, din multe puncte de vedere extrem de diferită. Sub aspect confesional, majoritatea românilor sunt ortodocşi dar alături de ei găsim şi greco-catolici şi neoprotestanţi.

Nemţii – şvabii au venit în Banat cu ocazia repopulării regiunii, după războaiele turco-austriece, sau odată cu dezvoltarea în zonă a industriei miniere, siderurgice şi de producere a sticlei. Dacă o parte din şvabi, aşezaţi la sate, au practicat o agricultură avansată, mulţi au lucrat şi în sidelurgie sau în mine, la Reşiţa, Bocşa, Anina, în fabrica de sticlă de la Tomeşti, în diferite fabrici şi uzine din Timişoara ş. a.

Dintre satele şi oraşele cu populaţia şvăbească s-au remarcat, de-a lungul timpului, Aradul Nou, Jimbolia, Sânnicolau Mare, Oraviţa, Recaş, Periam, Văliug, Brebu Nou, Gotlob, Saravale, Sâmpetru German, Merţişoara, Orţişoara, Niţchidorf.

https://biblioteca-digitala.ro

După cel de-al doilea război mondial, mulți dintre șvabii bănățeni, care au supraviețuit războiului, nu s-au mai întors la casele lor, ci au preferat să plece în Germania, împreună cu armatele germane în retragere.

Cei care au rămas în Banat, considerați de statul român colaboratori ai nemților, au fost deportați în Rusia iar mai târziu au fost trimiși cu domiciliu forțat în Bărăgan sau la săpat Canalul Dunăre - Marea Neagră, de unde o parte nu s-au mai întors niciodată.

În perioada următoare, după terminarea colectivizării în România, în anii șaizeci- șaptezeci a început exodul șvabilor în Germania, care au continuat și după anul 1989.

Ca urmare, în prezent populația germană – șvăbească din Banat este scăzută numeric și îmbătrânită.

Un grup oarecum aparte de germani din Banat este cel al sașilor, care au ajuns aici, în diferite împrejurări, după cel de-al doilea război mondial, din Transilvania, unde fuseseră colonizați cu mult timp în urmă. Sașii s-au așezat în Banat mai cu seamă în mediul urban. Cu populația șvăbescă din Banat nu s-au contopit niciodată, fiind vorba de mentalități diferite și de deosebiri lingvistice radicale. Vorbind fiecare în graiul lui, un șvab nu se putea înțelege cu un sas. În plus existau și diferențe religioase, șvabii, fiind în general, de confesiune romano-catolică, iar sașii – de confesiune evanghelică lutherană.

Sârbii bănățeni trăind la granița nemijlocită cu fosta Iugoslavie, actualmente Republica Serbia, sunt și azi într-o legătură firească cu sârbii din Banatul sârbesc.

Sârbii s-au așezat în Banat începând cu secolul XIV dar mai ales după 1699.Au preferat ținuturile de șes. Astăzi îi întâlnim în Timișoara, Lugoj, Oravița, Sânnicolau Mare, dar și în comune și sate precum Sâmpetru Sârbesc, Deta, Ciacova, Pesac, Moldova Nouă, Moldova Veche, Berzasca, Giuchici, Pojejena ș. a.[6]

https://biblioteca-digitala.ro

Populația sârbească din Banat este de confesiune ortodoxă de rit vechi[7].

Până nu demult, în rândul sârbilor din Banat au fost incluși și caraşovenii. Renumitul slavist Emil Petrovici, în cartea sa *Graiul caraşovenilor. Studiu de dialectologie slavă meridională,*[8] a observat încă în anul 1935 unele deosebiri în graiul acestora în comparație cu graiul celorlalți sârbi bănățeni. Până la urmă s-a recunoscut că ei sunt **croați.** Aria de răspândire a acestor croați se limitează azi la câteva localități din Valea Caraşului[9], din care, cea mai importantă este localitatea Caraşova.

După evenimentele din Balcani din anii nouăzeci ai secolului al XX-lea, când prin destrămarea fostei Iugoslavii pe harta Europei a reapărut Croația, aceasta le-a acordat caraşovenilor bănățeni dublă cetățenie și le-a facilitat posibilitatea de a călători prin Europa și prin lume.

Renumitul slavist codificator al limbii literare "sârbo-croate", Vuk Karadžič, pe principiului grafiei fonetice - „pišemo kako govorimo", adică „scriem cum vorbim"- a reuşit, pentru o perioadă oarecare să unifice cele două limbi sud-slave, foarte apropiate între ele, însă, când interesele politice și de altă natură au început să predomine, cele două popoare vorbitoare ale acestei limbi au început să se îndepărteze ba chiar să se dușmănească. Ca urmare, între cele două limbi au început să fie cautate elementele care le îndepărtează, și nu cele care le apropie sau care sunt identice. La această îndepărtare a croaților de sârbi a contribuit și biserica, sârbii fiind – așa cum am arătat– de confesiune ortodoxă, iar croații de confesiune romano-catolică.

Slovacii bănățeni, azi în număr de câteva mii de locuitori, trăiesc mai cu seamă în așezări rurale, cum ar fi Vucova, Butin, Brestovăț, Teș, Șemlacul Mic, Lipova, Scăiuși, dar îi găsim și

https://biblioteca-digitala.ro

prin oraşe. De asemenea, slovacii trăiesc azi în câteva localităţi din Banatul sârbesc.[10]

De remarcat că majoritatea acestora sunt de confesiune evanghelică lutherană, doar cei din Scăiuşi – de confesiune greco-catolică. Un fenomen interesant se remarcă în cazul slovacilor din Banatul românesc de-a lungul deceniilor al şaselea – al nouălea al secolului al XX-lea, când numeroase familii de slovaci bihoreni au coborât din regiunile colinare ale Bihorului în zona de şes a Banatului. Astfel, s-a întărit comunitatea slovacă din Butin sau Vucova ori Brestovăţ, Lipova ş. a., dar au şi apărut noi grupuri de slovaci bihoreni la Topolovăţ, Recaş, Fântânele, Mănăştur ş. a., aceştia fiind de confesiune romano-catolică[11].

Cehii, numiţi în Banatul românesc pemi[12] (în rostirea şvăbească, în care consoana sonoră **b** se pronunţă ca perechea ei surdă **p**), au venit în prima jumătate a secolului al XIX-lea[13] şi provin din diferite regiuni ale Cehiei – Boemiei. Actualmente îi întâlnim în zona Clisurii Dunării, în localităţile Eibental, Şumiţa, Gârnic, Bigăr, Sfânta Elena, Clopodia, Ravensca, Zlatiţa, Ieşalniţa, Berzasca, dar şi în oraşe ca Timişoara, Reşiţa, Caransebeş, Anima, Orşova, Lugoj ş. a.

Ungurii sunt răspândiţi în multe localităţi bănăţene, însă rareori reprezintă o majoritate absolută în aşezările respective,[14] fiind nevoiţi să conviețuiască cu cei din jur. Ca şi ceilalţi, şi ei au ajuns în ţinuturile bănăţene după izgonirea turcilor, prin urmare nu sunt urmaşii direcţi ai acelor unguri, care pe la finele secolului al IX-lea au rămas să ierneze în ţinuturile Panoniei.

Azi maghiarii din Banat constituie un amestec de populaţie provenită din Ungaria, din Transilvania, din regiunile Secuimii, din regiunile Ceangăilor ş. a.

Bulgarii pavlichieni au fost colonizaţi în Banat, la Vinga şi Dudeştii Vechi, respectiv Beşenova, pe vremea împărătesei Maria Terezia, din regiunile nordice ale Bulgariei[15].

https://biblioteca-digitala.ro

Epitetul de pavlichieni l-au primit fiindcă au fost convertiți, conform tradiției lor, de Sf.Pavel.

Rutenii reprezintă o minoritate etnică mai puțin cunoscută, această populație aflându-se în doar câteva localități, în apropierea orașului Caransebeș, în Banatul românesc, dar și în Ruski Kerestur în Banatul sârbesc. Deoarece rutenii, vorbitori ai unor graiuri de tranziție din regiunile Ucrainei Subcarpatice, nu au elite politice și culturale în Banat, ei sunt revendicați în ultima vreme de minoritatea ucraineană din România.

Diferența dintre cele două grupuri este de natură confesională. Astfel, pe când ucrainienii – din punct de vedere istoric – au fost de confesiune ortodoxă, rutenii au fost convertiți la confesiune greco-catolică.

Ca rămășiță a perioadei de două-trei secole de ocupație otomană a Banatului, în ținuturile de sud mai trăiesc **turci,** mărturie fiind însăși insula Adakaleh, azi acoperită de apele Dunării, care a fost locuită cândva de o populație turcă.

O altă populație, care în ultima vreme ridica glasul cerându-și drepturi este cea a **aromânilor**, despre a căror origine părerile specialiștilor europeni sunt împărțite.

În sfârșit, **țiganii,** tot mai numeroși de la un recensământ la altul, pot fi întâlniți pretutindeni.

Problema cea mai importantă azi este aceea de a ridica nivelul cultural și de civilizație al acestui grup etnic, prin școală, în vederea integrării în societate.

La aceste populații vechi ale Banatului, în perioada, când România se pregătea să intre în Uniunea Europeană, în Banatul românesc au început să vină intreprinzători **italieni, francezi, germani, austrieci. greci, belgieni, elvețieni** ș. a. cu care bănățenii autohtoni trebuie să comunice, să conviețuiască.

După cum rezultă din cele arătate până acum, azi în Banat trăiesc împreună aproape toate minoritățile etnice (mai puțin tătarii, lipovenii, ucrainienii, polonezii) din România.

https://biblioteca-digitala.ro

Nici una dintre aceste etnii nu este nici majoritară nici agresivă în comportamentul ei față de celelalte etnii, încât în Banat se poate vorbi de o conviețuire pașnică de lungă durată. Elementul de legătură - comun pentru toți bănățenii, indiferent de etnie – a fost dorința de bunăstare și hărnicia. Fiindcă bănățeanului îi place "să se ocoșească", îi place să spună și să creadă că "Banatu-i fruntea".

Cât privește Banatul sârbesc, doar evoluția evenimentelor politice și militare din Balcanii ultimelor decenii au făcut ca relațiile interetnice să se degradeze.

Lucrurile nedorite care s-au întâmplat a determinat un puternic exod de populație – mai ales sârbă – din zonele afectate de război spre zonele mai pașnice ale Banatului.

Acum că războiul a luat sfârșit, rănile au început să se vindece și viața liniștită din Banat și-a reluat cursul normal, iar cunoscuta hărnicie a bănățenilor va contribui la ridicarea nivelului economic, cultural și de civilizație a acestei regiuni din Europa.

NOTE

[1] vezi Rozkoš, P., *Minoritățile etnice slave în vestul României* in vol./ Minoritățile între identitate și integrare, Arad, 1999; Urban, R., *Čecho-Slováci v Rumunsku* [Cehii și Slovacii în România], București, 1930

[2] Cotoșman, Gh., *Din trecutul Banatului* Timișoara, 1934; Manciulea, Șt., *Infiltrări de populații streine în Banat*, București, 1928; Noska, Fr. J., *Minoritățile cehoslovace din Transilvania și Banat* , in vol. Transilvania, Banatul, Crișana, Maramureșul 1918 – 1928, București, 1928;

[3] Lotreanu, I., *Monografia Banatului*, vol. I, Timișoara, 1935; Pop, N. M., *Populația Banatului în timpul lui Iosif al II-lea*, în "Lucrările Institutului de geografie al Universității din Cluj la Tmișoara", VII, Timișoara, 1942;

[4] Borovszky, S., *Temes vármegye az országos monografia szerkeszto – bizottságának fe-lugykete álatt és Temes vármegyei helyt munkatársak*

https://biblioteca-digitala.ro

kozremukodósével, Budapest f.a.; *200 godini u Banatu (1718 – 1938). Život iobičaja banatsčite bulgare* , Timişoara, 1938;

[5] Rozkoš, P., *Zo sociálnej problematiky banátskych Slovákov a Čchov,* in „Naše snahy", IV, No. 6-7-8, Nădlac, 1993;

[6] Vrabie, E., *Privire asupra localităţilor cu graiuri slave în Republica Populară Română* in "Romanoslavica", VII, Bucureşti, 1963.

[7] Rozkoš , P., *Minorităţile etnice slave în vestul României* in vol. Minorităţile între identitate şi integrare, Arad, 1999;

[8] Petrovici, E., *Graiul caraşovenilor. Studiu de dialectologie slavă meridională*, Cluj, 1935;

[9] Vrabie, E., *Privire asupra localităţilor cu graiuri slave în Republika populară romînă*, in "Romanoslavica", VII, Bucureşti, 1963.

[10] Rozkoš, P., *Studia Banatica Slovaka,*Nadlak, 2002;

[11] Rozkoš, P., *Kolonizovanie Slovákov do Banátu* , in vol. 276 rokov v Békéšskej Čabe, Békéscsaba, 1995;

[12] O formă coruptă lingvistic al cuvântului „boemi"

[13] Rozkoš, P., *Zo sociálnej problematiky banátskych Slovákov a Čechov,* in "Naše snahy" , IV, No. 6-7-8, Nădlac, 1993;

[14] Borovszky, S., *Temes vármegye az országos monografia szerkeszto – bizottságának felugykete álatt és Temes vármegyei helyt munkatársak kozremukodósével,* Budapest; f. a.;

[15] Manciulea, Şt., *Infiltrări de populaţii streine în Banat*, Bucureşti, 1928;

BIBLIOGRAFIA SELECTIVĂ – SELEKT'IVNA BIBLIOGRAFIA

Borovszky, S.,
Temes vármegye az országos monografia szerkeszto – bizottságának fe-lugykete álatt és Temes vármegyei helyt munkatársak kozremukodósével, Budapest; [Istoricul comitatului Timiş...], Budapesta, f. a.; [Dejiny Temešskej župy...], Budapešť, bez udania roku vyda-nia;

https://biblioteca-digitala.ro

Cotoşman, Gh.,
Din trecutul Banatului; [Z minulosti Banátu], Timişoara, 1934;

***
200 godini u Banatu (1718 – 1938). Život i običaja banatsčite bulgare [200 de ani în Banat (1718 –1938). Viaţa şi obiceiurile Bulgarilor Bănăţeni]; [200 rokov v Banáte (1718 – 1938). Život a obyčaje Banátskych Bulharov], Timişoara, 1938;

Lotreanu, I.,
Monografia Banatului [Monografia Banátu], vol./ zv. I, Timişoara, 1935;

Manciulea, Şt.,
Infiltrări de populaţii streine în Banat [Infiltrácie cudzích národností do Banátu], Bucureşti, 1928;

Niţă-Armaş, Silvia,
Slovenské nárečia v Rumunskom Banáte [Graiurile slovace din Banatul Românesc], Nadlak, 1996;

Noska, Fr. J.,
Minorităţile cehoslovacedin Transilvania şi Banat [České a slovenské menšíny v Sedmihradsku a v Banáte; in vol./ zb.Transilvania, Banatul, Crişana, Mara-mureşul 1918 – 1928, Bucureşti, 1928;

Petrovici, E.,
Graiul caraşovenilor. Studiu de diakectologie slavă meridională [Nárečie Karašovanov. Južnoslovanská dialektologická štúdia], Cluj, 1935;

https://biblioteca-digitala.ro

Pop, N. M.,
Populaţia Banatului în timpul lui Iosif al II-lea [Obyvateľstvo Banátu počas Jozefa II-ho], in "Lucrările Institutului de geografie al Universităţii din Cluj la Tmişoara", VII, Timişoara, 1942;

Rozkoš, P.,
Graiul şi folclorul Slovacilor din Mocrea, Ţipar, Brestovăţ şi Teş; [Nárečie a folklór Slovákov z Mokrej, Cipáru, Brestovca a Tejča] (Teza de doctorat - Doktorská dizer-tácia), Bucureşti, 1973;
Din toponimia slavă a Banatului [Zo slovanskej toponymie Banátu], in „Fi-lologie" XXX, Lingvistică, Timişoara, 1987;
Zo sociálnej problematiky banátskych Slovákov a Čechov [Din promlemaica socială a Slovacilor şi Cehilor Bănăţeni], in „Naše snahy", IV, No. 6-7-8, Nădlac, 1993;
Kolonizovanie Slovákov do Banátu [Colonizarea Slovacilor în Banat], in zv. 276 rokov v Békéšskej Čabe, Békéscsaba, 1995;
Súčasná spisovná slovenčiny a dolnozemské slovenské nárečia [Limba slo-vacă literară contemporană şi graiurile slovace din Ţinuturile de jos], in „Dolnozemský Slovák", I, Príloha/Anexa, Bratislava, 1996;
Jarné obyčaje Rumunov a menšinových národností v Banáte [Obiceiuri de primăvară la Românii şi naţionaţităţile minoritare din Banat], in „Naše snahy", VIII, No. 5, Nădlac, 1997;
Minorităţile etnice slave în vestul României in vol.Minorităţile între identitate şi integrare, Arad, 1999;
Studia Banatica Slovaca, Nadlak, 2002;
Biserica şi tendinţele de asimilare ale unor grupuri etnice in vol. Dilema Europei Centrale: convieţuire sau coexistenţă, Arad, 2004;
Urban, R.,
Čecho-Slováci v Rumunsku Bucureşti, 1930;

https://biblioteca-digitala.ro

Vrabie, E.,
Privire asupra localităţilor cu graiuri slave în Republika populară romînă, in "Romanoslavica", VII, Bucureşti, 1963.

EVOLÚCIA INTERETNICKÝCH VZT'AHOV V BANÁTE BEHOM ROKOV

Resumé

V práci sa pokúšame o krátku prezentáciu situácie mnohých etnických národností v Banáte, juho-západnej časti Rumunska a východnej čati Srbska, behom rokov a hlavne situácie v účasnosti, na začiatku tretieho milénia.

Po tom, ako sa podčirkuje existencia viacerých etnických skupín v Banáte – Banátskych Rumunov, Nemcov-Švábov, Srbov, Chorvátov, Slovákov, Čechov, Mad'arov, Rusínov, Bulharov-Paulitánov, Arumunov, Turkov, Cigánov-Rómov a i., poukazuje sa na viaceré mienky o tom, ako sa tieto etnické skupiny dostali do banátskych končín. Porovnáva sa táto oblasť pod slnkom akoby bola "Európa v malom, s hlavným mestom v Temešváre" a podčiarkuje sa spokojné, korektné, humánne spolunažívanie všetkých týchto etnických skupín, ktoré sa zakladá najmä na ekonomických, kultúrnych, civilizačných princípoch. Možno je to aj preto, že v Banáte nieto nejakej absolútne dominantnej etnie, alebo nejakej národnosti, ktorá by generovala konflikty, spolunažívanie všetkých – možno povedať – je tu príkladné.

Niektoré z týchto tvrdení v práci sú podporené viacerými bibliografickými prameňmi, ktorých počet sa približuje k dvadsiatke.

https://biblioteca-digitala.ro

COLONIZATION AND ETHNIC RELATIONS IN BANAT AREA OVER TIME

Abstract

The study proposes a summary of ethnic minorities in Banat (data on their arrival, their history) and relationships between these groups. The analysis of their cohabitation for several centuries has proved to be a peaceful, fair and human one. Good relations between minorities and between minorities and majority is explained by the author through economic values, common culture and civilization that have created over time to all these, a sense of belonging to a local, Banat identity.

https://biblioteca-digitala.ro

CĂUTAREA IDENTITĂȚII ÎN PICTURA CONTEMPORANĂ DE ICOANE DIN UNGARIA

Nagy Márta, Debrecen (Hu)

Ungaria este o țară catolică, creştină de rit apusean dar aici trăiesc şi creştini de rit oriental, adică ortodocşi şi greco-catolici.Pictura contemporană de icoane în Ungaria se leagă de exercitarea credinţei celor din urmă.

Cei care sunt de religie ortodoxă (sârbii, românii, grecii, bulgarii, macedoromânii) trăiesc aici ca şi naţionalităţi conlocuitoare.Aceste naţionalităţi conlocuitoare s-au stabilit pe teritoriul ţării noastre începând cu secolul 14[1], ultimii veniţi, în anii 50 ai secolului 20, fiind grecii.

Greco-catolicii au fost iniţial tot de religie ortodoxă, ortodocşi rusini şi români, care au trecut la biserica creştină de rit apusean şi au sfârşit prin a se asimila cu majoritatea maghiară.

La toate aceste grupuri de creştini de rit oriental epoca de înflorire a artei lor bisericeşti a fost în secolul 18 şi ea a fost puternic influenţată de stilul baroc.

Referindu-ne la perioada contemporană, un riviriment al artei bisericeşti de factură ortodoxă - şi avem în vedere aici şi pictura - apare mai ales după schimbările din 1989, când pe de o parte au fost construite câteva biserici noi iar pe de alta au fost refăcute interioarele celor vechi, adică au fost montate iconostase noi, pe care au fost pictate icoane noi.

După naţionalitate, meşterii iconari sunt, foarte diverşi, fiindcă fiecare minoritate obişnuieşte să cheme iconari din patria

https://biblioteca-digitala.ro

de origine, adică sârbii din Serbia, grecii din Grecia, românii din Romania, iar bulgarii, când îşi vor zugrăvi biserica, vor chema şi ei, cu siguranţă, pictori din Bulgaria.

Se întâmplă, cei drept mai rar, ca şi greco-catolicii să angajeze meşteri iconari de religie ortodoxă, ca şi în cazul bisericii din Ozd, unde a fost adus să lucreze un iconar român. Se pare însă că în general greco-catolicii angajează pictori de icoane de origine maghiară.

Stilul icoanelor nou pictate este aşa zisul stil neobizantin.

Acest stil neobizantin se întoarce la canoanele medievale ale stilului bizantin din perioada mijlocie şi el este acceptat de lumea ortodoxă, începând din a doua jumătate a secolului 20, şi în ţările de origine a fiecărei naţii.

În iconografia ortodocşilor şi greco-catolicilor maghiari din zilele noastre apar frecvent sfinţi la origine maghiari, sanctificaţi de biserica ortodoxă, pe care biserica catolică nu i-a acceptat în rândul sfinţilor săi.

Un asemenea sfânt este Moise Maghiarul (Fig.1).Moise Maghiarul a trăit în secolul 11, la curtea Sf.Vladimir, care a convertit slavii de răsărit la religia creştină. Moise, împreună cu fratele său, Sf.Efraim, au fost sanctificaţi de biserica rusă, dar este respectat ca sfânt şi al treilea frate, Gheorghe Maghiarul.

Privind retrospectiv, Moise Maghiarul are puţine reprezentări medievale în biserica rusă şi nici acestea nu sunt icoane ci gravuri din secolele 16-17.[2]

Reprezentările contemporane ale lui Moise Maghiarul, asemănătoare de altfel cu cele anterioare, fac trimitere la viaţa sfântului. Astfel el apare reprezentat în haine monahale, de călugăr, ţinând în mână toiagul, unealta sa făcătoare de minuni, cu care a vindecat călugării rătăciţi de la dreapta credinţă datorită deşertăciunilor lumeşti.În spatele său se vede Mănăstirea Grotei, unde o locuit la sfârşitul vieţii.

https://biblioteca-digitala.ro

În această reprezentare contemporană apare şi un motiv nou. Sf.Moise este înfăţişat binecuvântând cu mâna ridicată, acest gest introducând în icoană tema ocrotirii, deosebit de importantă pentru maghiarii ortodocşi care au comandat-o.

Tot în rândul sfinţilor ortodocşi de origine maghiară se înscrie şi Piroska, fiica regelui maghiar Ladislau cel Sfânt (Szent László), soţia împăratului bizantin Ioannes Komnenos al II-lea, din secolul 12, care a fost sanctificată de biserica ortodoxă bizantină cu numele de Sfânta Eirene.[3]

În arta bizantină Sf.Eirene are puţine reprezentări, una mai cunoscută fiind un mozaic din secolul 12, care se găseşte în Catedrala Sf. Sophia din Istambul (Fig.2).

Reprezentările contemporane din Ungaria ale sfintei apar tot în pictura de icoane. Aceste icoane moderne s-au inspirat din mozaicurile medievale. Sf.Eirene este înfăţişată ca o tânără în haine somptuoase de împărătească, cu coroana pe cap, ţinând în mână un sul (Fig.3).

La fel ca şi în icoanele medievale şi în cele contemporane, Sf.Eirene are o coadă lungă de păr, ridicată. Acest amănunt transformă imaginea sfintei într-o reprezentare unică în seria de împăraţi, în care interesa redarea rangului nu al persoanei sau individului.

Într-o altă reprezentare iconografică, Sf. Eirene ţine în mână macheta Mănăstirii Pantocrator de la Constantinopol, ridicată de soţul ei (Fig.4).

Acest mod de reprezentare nu apare în vechile icoane, el fiind specific icoanelor din secolul 20 din Ungaria.

Cum am putea explica prezenţa acestor sfinţi ortodocşi maghiari în iconografia greco-catolicilor maghiari şi a bisericii ortodoxe maghiare din secolul 21?

Credem că introducerea acestor sfinţi în iconografie exprimă dorinţa acestor creştini de a trăi credinţa după ritul oriental.

https://biblioteca-digitala.ro

Această opțiune explică și prezența în iconografia greco-catolică și ortodoxă maghiară a Sf.Hierotheos (Fig.5), care, deși nu a fost de origine maghiară,[4] a fost primul episcop de rit ortodox bizantin al maghiarilor.

Hierotheos și Gyula, au călătorit în Turcia în secolul 10, când ungurii au fost convertiți pentru prima oară la creștinism după ritul bizantin.

În anul 2000, cu ocazia Mileniumului maghiar, Patriarhul Constantinopolului l-a întrodus pe Hierotheos în rândul sfinților ortodocși pentru rolul său în creștinarea ungurilor în rit ortodox.

Primele reprezentări ale Sf.Hierotheos sunt cele contemporane.El este reprezentat atât ca episcop, preot de rang înalt (cu omophorion, etc.) cât și ca simplu călugăr, înveșmântat în camilavcă (Fig.6), în care accentul se mută pe altă trăsătură a personalității sale, și anume pe spiritualitatea lui profundă.

La aceste imagini de sfinți, cu ocazia Milleniumului maghiar s-au adăugat, atât la greco-catolicii maghiari cât și în iconografia ortodoxă maghiară, și reprezentările Sf.Ștefan.

Această prezență nouă în iconografia ortodoxă maghiară se datorează sanctificării Sf.Ștefan de către Patriarhul Constantinopolului, după exemplul bisericii romano-catolice, și în biserica ortodoxă.

În pictura contemporană de icoane din Ungaria, Sf.Ștefan apare în două reprezentări iconografice.[5]

În una poartă mantie regală, bogat ornamentată, pe cap coroană (simbolul regatului pământesc dar totodată și a lumii cerești) iar în mâna dreaptă ține o cruce dublă, ca propovăduitor al credinței creștine (Fig.7).

Această icoană, executată la Athos cu ocazia sancrificării Sf.Ștefan, a devenit prototipul icoanelor ortodoxe maghiare.

Cealaltă reprezentare iconografică (Fig.8) simbolizează omul desemnat rege prin voia lui Dumnezeu. Rămas fără urmași,

https://biblioteca-digitala.ro

el încredinţează coroana Ungariei creştine Sf. Fecioare Maria. Spre deosebire de iconografia catolică, în care Sf.Ştefan este reprezentat cu suita de curteni şi înalţi preoţi, în reprezenrarea ortodoxă el este singur cu Maria, oferirea coroanei având un caracter personal, semnificaţia fiind aceea că rolul său pământean a fost ceva personal. Maria, plasată în partea stângă a icoanei este înfăţişată cu mâinile ridicate pentru rugăciune. De la figura Sf.Marii pornesc în jos raze de lumină, care înconjoară coroana, o aluzie că darul i-a plăcut lui Dumnezeu.

Înainte de a fi inclus în rândul sfinţilor ortodocşi, reprezentările Sf.Ştefan au constituit simbolul maghiarimii romano-catolice.

Dorinţa greco-catolicilor de a aparţine deopotrivă creştinătăţii orientale şi celei occidentale este evidentă într-o compoziţie iconografică executată pe mătase (Fig.9).

Aici Maica Domnului, plasată central, stă pe un tron cu Pruncul Isus în braţe.În stânga ei stă Sf.Ştefan ţinând în mâna dreaptă coroana (ca simbol al maghiarimii creştine) iar în dreapta Sf.Hierotheos, în mână cu macheta bisericii sale (azi dispărută), care simbolizează rădăcinile orientale ale creştinătăţii maghiare.

Cât priveşte sfinţii sanctificaţi doar de biserica romano-catolică, ei apar reprezentaţi doar în icoanele greco-catolice.

Aceste figuri de sfinţi nu au reprezentări iconografice anterioare, în arta metabizantină. În pictura contemporană sunt reprezentaţi cu aceleaşi atribute cu care apar şi arta religioasă apuseană. Aceste reprezentări de sfinţi pot fi împărţite în două grupe.

Într-un primul grup se înscriu sfinţii de origine maghiară, pe care iconarii încearcă să-i reprezinte şi cu unele atribute luate din iconografia bizantină.

Astfel, Sf.Ladislau [6], tatăl sfintei Piroska, este pictat în haine de sfinţi bizantini, adică cu chiton şi himation, dar are în mână sceptrul, prezent în iconografia occidentală.

https://biblioteca-digitala.ro

Într-o altă icoană, Sf.Margareta (sanctificată în sec.13)[7] poartă pe cap maphorion dar ţină în mână flori luate din iconografia apuseană.

Sf.Margareta apare şi într-o reprezentare iconografică (Fig.10) mai apropiată de reprezentările occidentale.Aici ea poartă veşminte de călugăriţă dominicană şi în mână ţine o cruce latină.Stă pe o bucată de pământ, în formă de icoană, care este înconjurat de apă.Motivul face trimitere la hagiografia ei, adică la insula dunăreană, unde a trăit. În fundal apare oraşul Esztergom, fortăreaţa străveche a creştinătăţii maghiare.

În al doilea grup se înscriu sfinţii care nu sunt maghiari dar care sunt foarte populari în biserica occidentală.

Din acest grup face parte Sf. Iosif, care apare pictat în stil apusean, cu atributele pe care i le-a conferit biserica romano-catolică (este reprezentat cu Pruncul Isus şi crinul) dar în acelaşi timp cu veşminte bizantine(chiton şi himation).

De cele mai multe ori însă Sf.Iosif apare reprezentat în scena Sfântei Familii (Fig.11).

Se mai întâmplă că pictorul de icoane optează pentru reprezentarea occidentală a unui sfânt. Astfel Sf. Cristof nu apare pictat cu cap de câine, ca în pictura bizantină, ci după modelul occidental, stând în râu cu Pruncul pe umăr.

Sfinţii bisericii occidentale reprezentaţi în icoane reflectă dorinţa greco-catolicilor maghiari de a aparţine deopotrivă bisericii apusene şi bisericii răsăritene, şi numai din punct de vedere artistic.

Alături de icoanele prezentate, în biserici pot fi văzute puţine icoane, care se întorc la vechea tradiţie a iconarilor greco-catolici din Ungaria.Şi în cazul în care asemenea icoane există ele nu sunt decât copii după icoane faimoase, cum este icoana făcătoare de minuni a Sfintei Fecioare de la Pócs, a cărei original se află la Viena[8] (Fig.12, 13).

https://biblioteca-digitala.ro

Din cele prezentate până acum putem conchide că iconarii de azi din Ungaria utilizează în reprezentarea sfinţilor atât elemente occidentate cât şi răsăritene.Nu fac însă acest lucru de dragul artei ci vor să spună prin opţiunile lor şi altceva.

Minorităţile ortodoxe, prin reprezentarea sfinţilor naţionali în biserici (de exemplu grecii cu reprezentarea Sf.Nectarios din secolul 18) îşi subliniază identitatea naţională. La aceasta contribuie şi faptul că meşterii iconari sunt aduşi din ţara de origine şi lucrează după canoanele cunoscute .

În acelaşi sens, în pictura contemporană de icoane din bisericile ortodoxe şi greco-catolice maghiare apariţia sfinţilor maghiari canonizaţi de biserica orientală îşi are semnificaţia ei.

La baza acestor reprezentari stă nevoia de exprimare a identităţii naţionale dar şi a celei religioase, aceste comunităţi dorind să fie creştini ortodocşi maghiari.

Pe de altă parte prezenţa sfinţilor catolici în icoanele din bisericile greco-catolice exprimă dorinţa acestei comunităţi religioase de a-şi defini propria identitate între cele două biserici.

În sfârşit, trebuie să mai spunem, în încheiere, că reprezentările tuturor sfinţilor la care ne-am referit au fost acceptate de iconografia ortodoxă şi greco-catolică din Ungaria, şi odată cu ele şi semnificaţiile atributelor ce le-au fost conferite.

Traducere din limba maghiară Biró Margit

https://biblioteca-digitala.ro

NOTE

[1] Macedoromânii, un popor format din băştinaşii Balcanilor(iliri,traci) şi din romani.

[2] Nagy Márta, *Magyar Mózes,az ortodox egyháza szentje.* In Magyar Sion Új Folyam 1(XLIII.)2. felelős szerkesztő: Székely János, Esztergom-Pozsony, 2007, 189-195.

[3] Nagymihályi Géza, *Árpádházi Szent Piroska, az idegen szent*, Budapest, 2007

[4] Berki Feriz, *Magyar Ortodoxok*, In Keleti kereszténység Magyarorszá gon.Szerk.Doncsev Toso, Budapest, 2007, 50-52

[5] Nagy Márta, *Szent István ereklyetartó ikonja a budapesti Nagyboldogasszony-székesegyházban.* In Theológiai Szemle 3, felelős szerkesztő :dr.Bóna Zoltán, Budapest, 2006, 172-175.

[6] Török József, *A Magyar fold szentjei*, Budapest, 1991

[7] Ibidem

[8] Nagy Márta, *Icon Painting in Hungary*, Debrecen, 2000, 108-111.

https://biblioteca-digitala.ro

Fig.1. Sf.Moise Maghiarul, 2007, Catedrala Sf.Fecioară, Budapesta

https://biblioteca-digitala.ro

Fig.2. Sf.Eirene, sec.12, mozaic.Catedrala Hagia Sophia. Istambul

Fig.3. Sf.Eirene (Piroska) L' sec.21, Biserica greco-catolică, Ozd

https://biblioteca-digitala.ro

Fig.4. Sf.Eirene, ¼ sec.21,Colecție particulară

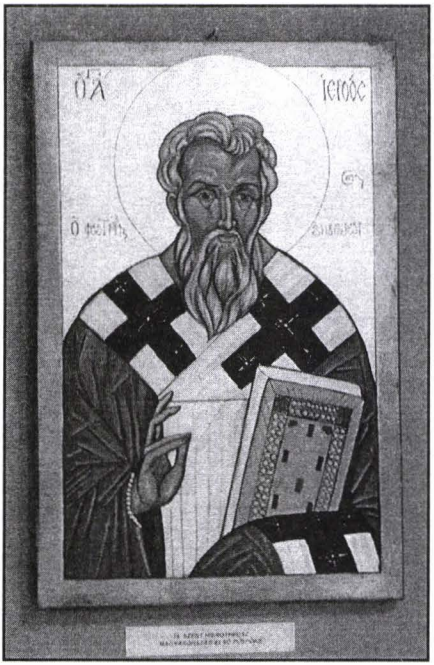


Fig.5. Sf.Hierotheos, ¼ sec.21,Colecție particulară

https://biblioteca-digitala.ro

Fig.6. Sf.Hierotheos, sec.21, Biserica greco-catolică, Ozd (detaliu)

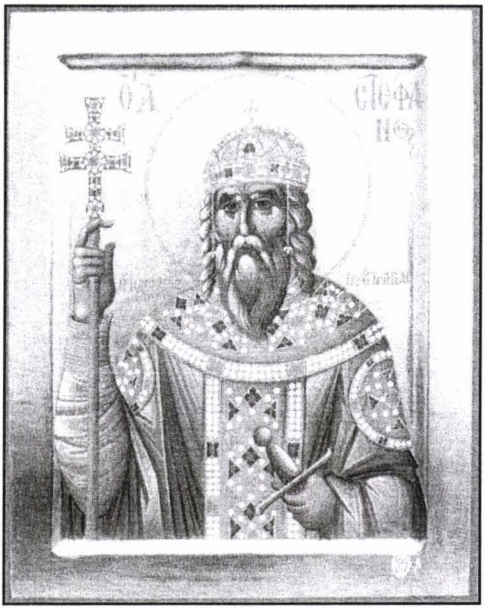


Fig.7. Sf.Ştefan, 2000, Basilica Sf.Ştefan, Esztergom

https://biblioteca-digitala.ro

Fig.8. Sf.Ştefan, 2005, Catedrala Sf.Fecioară, Budapesta

Fig.9. Maica Domnului pe tron, cu Pruncul Isus în braţe, încadrată de Sf.Ştefan şi Sf.Hierotheos, sec.20, pictură pe mătase, Gimnaziul greco-catolic, Hajdúdorog

https://biblioteca-digitala.ro

Fig. 10.Sf. Margareta(Margit), ¼ sec 20, Colecție particulară

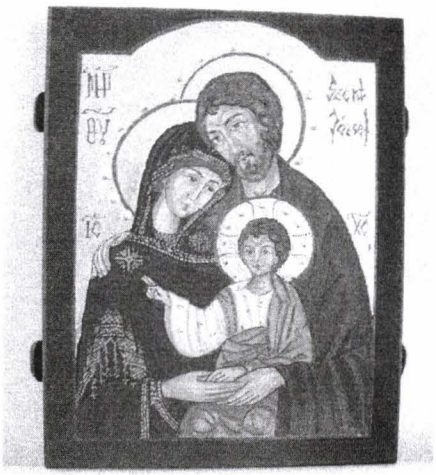


Fig.11. Sfânta Familie, ¼ sec.21, Colecție particulară

https://biblioteca-digitala.ro

Fig.12. Maica Domnului Hodighitria, 1767, Domul Sf.Ştefan, Viena

Fig.13. Sf.Maria de la Pócs, ¼ sec.21, Colecţie particulară

https://biblioteca-digitala.ro

SEARCHING FOR IDENTITY IN CONTEMPORARY PAINTING OF ICONS IN HUNGARY

Abstract

After 1989 we witness a revival of oriental religious art in Hungary. It is about the Hungarian Orthodox and Greek Catholics that are erecting new churches or are repainting the iconoclasts of old churches. With the renovations in these churches appear holy icons representing new saints, like saints of Hungarian origin and who were not painted in the past. Placing their icons in the contemporary repertoire of icons, along with some Catholic saints painted in Byzantine outfits and having Byzantine symbols reflect the desire of the Orthodox and Greek Catholics of Hungary to define their religious identity.

https://biblioteca-digitala.ro

GIULA, ORAŞ MULTIETNIC

Emilia Martin, Gyula (Hu)

Despre viaţa tradiţională a populaţiei multietnice din oraşul Giula au apărut, în timp, mai multe studii, datorate unor specialişti în domeniul etnografiei, care şi-au desfăşurat activitatea în acest oraş.

Scherer Ferenc în monografia sa despre istoria oraşului (SCHERER, 1938. 416–447.) aminteşte doar tangenţial câteva elemente ale culturii populare.

După război, în anii 1950, etnograful Dankó Imre a analizat, din punct de vedere istoric şi etnografic, târgurile şi meşteşugul olăritului din oraş, (DANKÓ, 1963. 3–149., DANKÓ, 1963, 3–62.), iar Lükő Gábor a făcut cercetări legate de obiceiurile, mitologia şi creaţiile populare ale românilor de aici (Arhiva Muzeului Erkel, 57/67).

Mai recent, Szilágyi Miklós, în studiul său intitulat „Tradiţie şi comunitate", a prezentat problemele metodologice ale cercetării culturii tradiţionale orăşeneşti (SZILÁGYI, 1970. 243–255), Implom József a notat variantele de text ale Umblatului cu Betlehemul, practicat de maghiarii din Giula, iar Bencsik János a făcut cercetări legate de sărbătorile calendaristice şi de mâncărurile tradiţionale la români şi nemţi (Arhiva Muzeului Erkel, 589/78, 592/79, 599/79).În 1982, Elena Csobai a publicat şi ea câteva obiceiuri de iarnă performate de români: colindatul şi umblatul cu steaua şi cu icoana (CSOBAI, 1982. 40–47).

În sfârşit, referitor la relaţiile interetnice, academicianul Kósa László, originar din Giula, a scris despre prejudecăţile caracteristice „oraşului cu trei naţionalităţi"(KÓSA, 1986, 219–225.).

https://biblioteca-digitala.ro

Adunarea de material folcloric local a început în anii 1950, când în oraş s-a înfiinţat un cerc de etnografie format din elevi ai Liceului Erkel. În cadrul acestui cerc, condus de profesoara Kiss Anikó, şi-a început activitatea de cercetare şi viitorul academician Kósa László. În cadrul muncii de teren au fost adunate date despre viaţa tradiţională din oraş, îndeosebi despre meşteşuguri, sărbători calendaristice, obiceiuri de nuntă, creaţii populare ale maghiarilor şi nemţilor.

Aceste date, articolele întocmite pe baza cercetărilor de teren, precum şi lucrările înaintate pentru concursul publicat de Liceul Erkel reprezintă astăzi o sursă de informaţii importantă în studierea reminiscenţelor culturii populare. (Arhiva Muzeului Erkel, 274/68, 275/68, 325/70, 326/70, 435/71, 563/78)

Alte surse, la fel de importante, sunt piesele etnografice, fotografiile de arhivă, adunate pentru colecţia muzeului, precum şi materialele sonore înregistrate.

Însă în ciuda materialului documentar şi folcloric existent, până în prezent nu a fost elaborată încă o lucrare de sinteză despre viaţa tradiţională din Giula, etnologia în cazul unei localităţi multietnice dovedindu-se mai complicată şi mai complexă. În plus, chiar dacă populaţia unui oraş poate fi analizată ca o comunitate socială-economică-culturală, aici sunt mult mai greu de definit factorii integratori.

Întorcându-ne în trecut, Giula a avut deja, la începutul secolului 18, un nucleu urban şi trăsături ferme de oraş, reprezentând centrul economic şi administrativ al zonei. Timp îndelungat a fost singurul oraş din zonă, însă, deşi a avut cel mai dezvoltat sistem de organizare a breslelor, a fost considerat tot timpul oraş- târg (mezőváros), datorită caracterului său agricol şi a sistemului de sălaşe.

Clasificarea sa a fost influenţată de structura modului de gospodărire potrivit căruia locuinţele agricultorilor se aflau în oraş, dar munca se desfăşura la sălaşe.

https://biblioteca-digitala.ro

Tipologia casei a fost determinată şi ea de condiţiile naturale, geografice, istorice şi economice, vechea arhitectură a oraşului înscriindu-se în tradiţiile zonei şi ale aşezărilor din jur dar exprimând şi exigenţele comunităţilor, care trăiau în diferitele cartiere.

Despre vechile construcţii de locuit din Giula avem puţine informaţii. În monografia oraşului putem citi doar că, în anii 1730, casele aveau pereţii din împletitură de nuiele, lipite cu pământ, şi acoperiş din trestie. (SCHERER, 1936. 298.)

Deceniile următoare oraşul a fost afectat de inundaţii şi incendii.Potrivit documentelor, incendiul din 1801 a mistuit aproape toate construcţiile, încât vechile case de şes, cu trei încăperi, care mai existau în anii 1960, nu coborau în timp sub secolul 19. Structura acestora însă nu a reflectat în nici un fel apartenenţa etnică a locuitorilor. Grajdurile, relativ mici, indicau vechiul sistem de gospodărire, în care oamenii locuiau în oraş doar pe timp de iarnă şi la sărbători, vara mutându-se la sălaşele din jurul oraşului, unde se ocupau de creşterea animalelor.

Caracterul agricol al localităţii s-a păstrat până în anii 1960. Iniţial, locuitorii s-au îndeletnicit cu creşterea animalelor însă din a doua jumătate a secolului 18, după regularizarea cursurilor de apă, ocupaţia de bază a devenit agricultura, îndeosebi cultivarea cerealelor, ca din secolul 20, să se treacă şi la cultivarea zarzavaturilor.

În privinţa meşteşugurilor, Giula a fost cel mai important oraş din judeţ. Deja din 1724 au fost consemnaţi aici 57 de meşteri, însă interesul local a vizat în primul rând dezvoltarea meşteşugurilor legate de cultivarea pământului: rotăritul, fierăria, fabricarea frânghiilor şi curelelor.

Totuşi dintre meşterii care activau în acea vreme în oraş, cei mai renumiţi au fost zidarii şi dulgherii nemţi, care au fost solicitaţi să lucreze în întreaga ţară şi chiar şi în străinătate.

https://biblioteca-digitala.ro

Alături de ei, au mai fost apreciaţi tâmplarii, olarii, turtarii şi postăvarii- numiţi kékfestő, pentru că imprimau pânza industrială cu motive albe pe un fond albastru regal.

La mijlocul secolului 19, în Giula existau 17 bresle: a pantofarilor, croitorilor, cojocarilor, ţesătorilor, fierarilor, dogarilor, cizmarilor, zidarilor, dulgherilor, tâmplarilor, curelarilor, frâghierilor, olarilor, rotarilor, lăcătuşilor şi pielarilor. Cei mai mulţi membrii ai breslelor au fost unguri sau nemţi.

În fine, în trecut, în interiorul comunităţii giulane exista o anumită ierarhie socială. Astfel, meşteşugarii cu atelier erau mai apreciaţi decât cei care lucrau la alţii sau erau ambulanţi.

Dar la rândul lor meşteşugarii, oameni cu şcoli, înstăriţi şi având o anumită cultură, în urma călătoriilor prin ţară şi străinătate, erau mai apreciaţi în localitate decât ţăranii de la sălaşe, legaţi de pământ.

Toate nucleele de locuire ale oraşului de azi au avut odinioară un caracter rural, de sat. Procesul de urbanizare s-a datorat existenţei târgurilor, devenite locuri de întâlnire ale populaţiei din Câmpia Maghiară şi Ardeal. Fiind aşezată în loc prielnic, Giula a devenit un important centru de circulaţie a mărfurilor, târgul de aici fiind la fel de frecventat ca şi cele din Sătmar, Carei, Arad, Oradea, Timişoara.

Oraşul este şi azi împărţit în mai multe cartiere, formate pe criterii etnice.Astfel, în partea centrală a oraşului, în jurul bisericii catolice de azi, s-au stabilit maghiarii, reformaţi şi romano-catolici. Trebuie să spunem însă că cele două comunităţi confesionale au fost izolate unele de altele.

De altfel, şi din punct de vedere etnografic aceste două grupuri de populaţie maghiară sunt diferite. Maghiarii catolici s-au stabilit aici venind din sudul judeţului Nógrád şi din nordul judeţului Pest pe când reformaţii sunt originari din localităţile

https://biblioteca-digitala.ro

bichişene din jurul Giulei şi din judeţul Bihor. După creşterea populaţiei, catolicii s-au extins spre sud, iar reformaţii spre nordul oraşului.

În urma politicii de repopulare dusă de baronul Harruckern, în primele decenii ale secolului 18, în estul oraşului s-au stabilit românii de religie ortodoxă, iar în vestul localităţii germanii, ambele comunităţi etnice formându-şi propriile cartiere, separate (SZILÁGYI, 1970. 247.). Proprietarul domeniului le-a acordat tuturor familiilor de iobagi pământ, scutiri de impozite, drept la exercitare a credinţei.

Despre existenţa românilor în Giula avem informaţii de la călătorul turc Evlia Cselebi, care menţionează că, în anii 1660, oraşul a fost populat de maghiari şi români. (KARÁCSONY, 1908. 229.). După suprimarea garnizoanei cetăţii, românii care au ţinut de soldăţimea fortificaţiei au rămas în oraş, stabilindu-se în cartierul oraşului numit azi Oraşul Mare Românesc. Lor li s-au alăturat românii colonizaţi de Harruckern, originari din Bihor şi Sălaj. Prima biserică ortodoxă a fost construită din lemn, în 1721 (MISAROŞ, 1990. 125.) iar primele documente legate de parohia din Oraşul Mare Românesc, datează din anul 1780.

La sfîrşitul secolului 18, în anii 1790, s-au stabilit în oraş, în nucleul german de locuire, numit şi Oraşul Mic Românesc, români, care, conform tradiţiei orale, erau originari din Basarabia. (SZILÁGYI, 1976. 5.)

În ceea ce-i priveşte pe primii germani ajunşi în localitate, aceştia au fost colonizaţi de Harruckern János în anii 1724-25, din zona Rinului. Locuitorii germani de azi sunt însă urmaşii germanilor catolici, a „şvabilor" colonizaţi din Bavaria şi din regiunile austriece, după epidemia de ciumă din anul 1740, în care au murit primii colonişti.

https://biblioteca-digitala.ro

Cu toate că din perspectivă etnică în oraş există patru nuclee de locuire, din punct de vedere administrativ şi juridic, din 1734 până în 1857, localitatea a funcţionat doar cu două unităţi, distincte: Oraşul Maghiar, care a cuprins şi cele două cartiere populate de români, şi Oraşul German.

Independenţa, autonomia de odinioară s-a păstrat până în zilele noastre în denumirea cartierelor precum şi în structura oraşului. Reţeaua străzilor din Oraşul German este regulată, cartierele populate de maghiari sunt şi ele sistematizate, cu străzi paralele. În schimb, Oraşul Mare Românesc are o reţea de străzi neregulate, fără centru, încât biserica ortodoxă se află în afara cartierului.

Structura etnică a localităţii a fost formată, pe durată lungă, din maghiari catolici şi reformaţi, români ortodocşi şi germani catolici. Conform recensământului din anul 2001, pe lângă aceştia în oraş au fost înregistraţi şi ţigani (103), slovaci (64), sîrbi (12), ucrainieni (12), sloveni (6), polonezi (5), greci (3), bulgari (2), rusini (1). Numărul lor este însă nesemnificativ.

Anul	Total populaţie	Maghiari	Români	Germani
1850	25866	16465	6069	2903
1880	18046	12103	2608	2124
1890	19991	14582	2769	2015
1900	22446	17640	2608	1658
1910	24284	19808	2540	1581
1920	24908	21723	2200	732
1941	25169	24101	531	732
1980			593	
1990			517	
2001	33041	32125	500	208

După cum se vede, din tabel, în cei 150 de ani numărul locuitorilor giulani a crescut considerabil, în timp ce numărul celor care se declară români sau germani este tot mai mic.

https://biblioteca-digitala.ro

Scăderea numărului şvabilor din oraş a început în urmă cu 64 de ani, când locuitorii de naţionalitate germană au trecut prin încercări grele. Astfel, în 1945, 1600 de germani din Giula au fost deportaţi la muncă forţată, în Uniunea Sovietică. Cei care în 1949 s-au reîntors din Rusia s-au trezit într-o situaţie disperată, fără proprietăţi, supuşi discriminărilor politice. Suferinţele prin care au trecut, nesiguranţa pe care au simţit-o ca germani, explică de altfel şi faptul că, în zilele noastre, doar generaţiile mai tinere vorbesc germana, adică cei care au învăţat limba în şcoală, în anii de comunism.

Cât priveşte numărul românilor, acesta a scăzut considerabil după 1920, şi scăderea se explică prin evenimentele istorice care au avut loc.

De pe la mijlocul secolului 20, oraşul a atras intelectualitatea românească din aşezările învecinate, Giula devenind cu vremea centrul românilor din Ungaria, unde astăzi se află cele mai importante organizaţii şi instituţii româneşti. Acest lucru însă nu a determinat creşterea numărului românilor din localitate.

În pofida influenţei integratoare a vieţii urbane, diferitele părţi ale localităţii încă şi în perioada interbelică s-au diferenţiat din punct de vedere cultural.

Locuitorii de diferite etnii din Giula au trăit pe durată lungă în endogamie etnică, încât, până în a doua jumătate a secolului 20, în oraş nu au existat, decât cu rare excepţii, căsătorii mixte. Această endogamie a fost vizibilă inclusiv în viaţa socială a tinerilor. Tinerii organizau jocuri, baluri separate, la care cei de altă etnie nu erau bine văzuţi. De asemenea, feciorilor le era interzis să facă curte unei fete din alt cartier. Nu au trecut graniţa cartierului nici cu ocazia desfăşurării obiceiurilor tradiţionale.

https://biblioteca-digitala.ro

Diferenţe importante au existat şi în cultura tradiţională. Astfel, obiceiul colindatului, cunoscut şi practicat de toate naţionalităţile, se diferenţia de la o etnie la alta prin limba utilizată şi prin recuzita grupului de colindători.

Grupurile de copii vesteau naşterea Mântuitorului cântând cântece bisericeşti în limba lor maternă.

Dintre jocurile dramatice de Crăciun, specifice pentru maghiari şi nemţi au fost "Umblatul cu Betlehemul", pe când românii umblau "Cu icoana" şi "Cu steaua". În plus, nemţii mai interpretau şi jocul dramatic numit "Pomul Raiului" (Paradicsomjáték), al cărui scenariu reprezenta izgonirea din paradis.

În sfârşit, un alt obicei reprezentativ pentru germanii din Giula a fost Fărşangul. Obiceiul alungării iernii, practicat până după al doilea război mondial în scopul stimulării fecundităţii, s-a desfăşurat după un scenariu prestabilit. Punctul culminant îl reprezenta defilarea măştilor pe strada principală din Oraşul German. Mascaţii, care rostogoleau în faţa lor butoaie, erau primiţi în casele gospodarilor nemţi, iar la sfârşitul defilării, ajungând lângă cimitir, aruncau butoaiele în canal.

Dintre obiceiurile calendaristice ale românilor semnalăm împletirea cununilor de sînziene, în ziua de 24 iunie (Ziua Sf.Ioan Botezătorul). Practica obişnuită consta în aruncarea cununilor pe acoperiş pentru a cunoaşte viitorul, însă cununa de sânziene a avut însemnătate şi în cultul morţilor, fiind aşezată pe crucile din cimitir. La fel a avut un rol protector, de unde obiceiul aşezării cununii pe poartă.

O sărbătoare importantă a catolicilor, mai cu seamă a nemţilor a fost Ziua Sfântului Vendel. Sfântul Vendel fiind protectorul animalelor de tracţiune, în această zi era interzisă munca atât pentru oameni cât şi pentru animale.

Repertoriul culinar local nu a fost prea bogat, totuşi de la o etnie la alta existau mâncăruri specifice. O mâncare specială

https://biblioteca-digitala.ro

a nemților a fost supa de caltaboș afumat consumată cu bucățele de pâine și smântână. Familiile ungurilor reformați încă și la începutul secolului 20 obișnuiau să consume terci de mei în loc de orez.

Perioadele de post la români erau păzite cu strictețe, în aceast interval consumându-se numai alimente vegetale: legume, fasole, cartofi, varză, untdelemn, fructe. Cea mai cunoscută mâncare de post era chisălița, care se pregătea din apă, tărâțe de grâu, mălai, sare și cumnău.

Din laptele muls a doua sau a treia oară după fătat, românii pregăteau mâncarea numită "curiastă", care era împărțită la copii, tot cu scop de a stimula fecunditatea.

Obiceiul tăiatului porcului, prezent la toate cele trei neamuri, cunoștea diferențe, în funcție de naționalitate.Astfel, ungurii și românii pârleau porcul cu paie pe când germanii opăreau porcul în covată de lemn cu apă fierbinte și îl jupuiau. Tăiatul porcului la germani ținea trei zile. Ungurii și germanii obișnuiau ca la tăiatul porcului, să se mascheze și să facă glume.De asemenea la pomana porcului, îmbrăcau capul de porc în haine și panglici, iar cei prezenți cântau un cântec în care povesteau viața animalului.

Trecând la obiceiurile de familie, în Orașul German – spre deosebire de tradițiile românilor și ungurilor – nunțile se țineau în zilele de luni sau marți. Invitații nu aveau voie să ducă nimic la ospăț, obicei ce s-a păstrat în proverbul „Úgy mész mint a lakodalomba" (Așa te duci ca la nuntă – cu mâna goală). Cununia avea loc la biserica catolică din centrul orașului, deoarece biserica catolică din Orașul German până în 1923 nu a avut dreptul la cununii. Mireasa se îmbrăca în hainele colorate de sărbătoare, doar la cină îmbrăca haine albe. Scenariul nupțial se desfășura în limba maghiară. Spre deosebire de obiceiul practicat la nunta ungurilor sau românilor, la dansul miresei nemții nu dădeau bani și mirelui îi era interzis să danseze cu mireasa.

https://biblioteca-digitala.ro

În ceea ce priveşte dansurile tradiţionale din Giula, fiecare etnie îşi avea propriile dansuri, maghiarii dansau papkereki csárdás, kállai kettős, párnás, pillangós, bokás, segges, görögdinnye tánc, verbunk, germanii polka, walzer, rezgő polka, landler, frisses, tapsos, iar românii mânânţelu, ardeleana, logojana, bătuta, câmpinescu, bătrânească, hora şi ţigănească (Arhiva Muzeului Erkel, 94–67).

Tradiţiile legate de moarte s-au păstrat mai ales la români. În clipele de după încetarea din viaţă se acopereau oglinzile şi se oprea ceasul pentru a întâmpina reîntoarcerea mortului. Respectând voinţa mortului, decedatul era îmbrăcat în hainele pe care şi le pregătea încă în timpul vieţii. Trupul nu putea fi coborât în mormânt legat, de aceea erau desfăcute cu atenţie toate nodurile hainelor. Spălarea şi îmbrăcarea mortului era executată de o femeie vârstnică, rudă apropiată a familiei. După ce mortul era spălat cu apă rece, pieptănat, bărbierit, obiectele întrebuinţate erau îngropate în loc ferit, de obicei lângă gard, ca să nu pricinuiască nenorocire. Românii ţineau lângă sicriu un talger cu o batistă şi o cununiţă. Întorcându-se din cimitir deja se auzea muzică din casa decedatului.

Dintre creaţiile populare înregistrate în oraş putem aminti pe lângă colindele româneşti, poeziile şi cântecele de nuntă ale ungurilor şi legendele, cunoscute în multe variante, despre tunelul care are intrarea în fântâna din curtea cetăţii şi se întinde până la Oradea.

Conform amintirilor rămase, ungurii cu românii se înţelegeau, dar ungurii cu nemţii mai puţin. Nemţii erau siguri de sine, închipuiţi, se credeau gospodari buni şi sârguincioşi. Au primit privilegii de la domnul de pământ încă de la stabilirea lor în oraş, au avut o cultură superioară, unii dintre ei au fost meşteşugari, dulgheri sau zidari. Nu întâmplător cartierul german a fost denumit, în popor, după Sfântul Iosif, patronul dulgherilor

https://biblioteca-digitala.ro

şi zidarilor. Nemţii nu au renunţat la agricultură, însă se angajau şi la construirea caselor din oraş. Fiind mai avuţi, deţineau funcţii în conducerea oraşului. Ceilalţi îi considerau lacomi, suspicioşi cu argaţii. (KÓSA, 1986. 222.)

O diferenţiere s-a putut constata şi în cazul populaţiei maghiare în favoarea catolicilor. Ungurii catolici, care în 1910 au format 49,8 % din populaţia totală, s-au bucurat de mai mare prestigiu, pământurile lor au fost plasate în părţile mai roditoare ale hotarului şi au deţinut şi ei funcţii în conducerea oraşului.

În mod diferit au fost apreciaţi şi românii din cele două părţi ale oraşului. Cei din Oraşul Mare Românesc au fost consideraţi mai avuţi, ei se căsătoreau îndeosebi între ei, foarte rar cu cei din Oraşul Mic Românesc. (Inf. Ioan Anca, 1898)

Dintre cele trei etnii, doar în legătură cu românii au funcţionat unele stereotipii negative, ei fiind consideraţi de ceilalţi mai leneşi, mai lejeri în ceea ce priveşte etica muncii, mai gălăgioşi. În legătură cu românii s-a păstrat şi un proverb: Olyan zajjal van mint hat oláh (Face gălăgie ca şase români.) Părerea ungurilor şi nemţilor din secolului 19, a fost recunoscută şi de românii din localitate. (KÓSA, 1986. 223.)

Cele trei naţionalităţi s-au aflat încă de la începutul convieţuirii pe nivele de civilizaţie diferite. Dacă avem în vedere litografiile colorate realizate de artistul vienez Joseph Böss, în 1857, constatăm cu uşurinţă o diferenţă de costume.Astfel, în vreme ce nemţii sunt reprezentaţi în haine moderne, confecţionate din postav albastru, după moda timpului, românii sunt desenaţi în port ţărănesc. Nemţii s-au modernizat de timpuriu, au renunţat la vechile tradiţii populare, în timp ce românii au fost cei mai conservatori în privinţa datinilor.

https://biblioteca-digitala.ro

Bácskai Vera – Nagy Lajos, *Piackörzetek, piacközpontok és városok Magyarországon 1828-ban,* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984. 402.

Barabás Jenő, *Békés megye néprajza a XVIII. században,* In: Dankó Imre (szerk.): A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai, Gyula, 1964. 67.

Bencsik János, *A Békés megyében élő németek jeles napi szokásai Mihály naptól vízkeresztig,* In: Békési Élet, Békéscsaba, 1981/3. 338–354.

Csobai Elena, *Colindatul şi umblatul cu steua şi cu icoana la românii din Giula,* In: "IZVORUL" Revistă de etnografie şi folclor, Red. Alexandru Hoţopan, Giula 1982, Nr. 1. p. 40–47.

Dankó Imre, *A gyulai fazekasság,* In: Dankó Imre (szerk.): A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai, 48-49. Gyula, 1963. 3-62.

Dankó Imre, *A gyulai vásárok,* In: Dankó Imre (szerk.): A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai,44-46, Gyula, 1963a, 3-149.

Dankó Imre, *A dél-bihari síkság népi építkezésének változásai,* In: Opuscula Ethnographica Válogatott tanulmányok, Debrecen, 1977. 470.

Karácsony Imre, *Evlia Celebi török világutazó magyarországi utazásai 1660–1664.*, Budapest, 1908.

https://biblioteca-digitala.ro

Kósa László, *Magyarok, németek és románok egy alföldi városban,* In: Forrás, 1981. 6. sz. 18–24.

Kósa László, *A gazdálkodáshoz kapcsolódó előítéletek egy háromnemzetiségű városban,* In: A III. Békéscsabai Nemzetközi Néprajzi nemzetiségkutató Konferencia Előadásai, Szerk.: Eperjessy Ernő – Krupa András, Kiadja a Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Önálló Osztálya, Budapes–Békéscsaba, 1986. 219–225.

Kresz Mária, *Magyar parasztviselet (1820-1867),* Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956. 234.

Kresz Mária, *Fazekas, korsós, tálas. Néhány szempont fazekasközpontjaink kutatatásához és összehasonlításához,* In: K. Kovács László (szerk.): Ethnographia, LXXI. (1960) 297–379.

Maday Pál, *Békés megye története,* Békéscsaba, 1960. 512.

Manhertz Károly (szerk.), *A magyarországi németek,* Útmutató Kiadó, Budapest, 1998. 128.

Petrusán György–Martyin Emília–Kozma Mihály, *A magyarországi románok,* Budapest, 1999. 128.

Schram Ferenc, *Két XIX. század eleji kézirat,* In: Dankó Imre (szerk.): A Gyulai Erkel Ferenc Múzeum Kiadványai, Gyula, 1962. 22–36.

Scherer Ferenc, *Gyula város története,* I-II, Gyula, 1938.

https://biblioteca-digitala.ro

Szabó Ferenc, *Békés és Csanád megyék nemzetiségi statisztikája a XIX. század közepén,* In: Békési Élet, Békéscsaba, 1970. 243–255.

Szilágyi Miklós, *Hagyomány és közösség. Gondolatok gyula néprajzi vizsgálatához,* In: Békési Élet, Békéscsaba, 1970. 243–255.

Szilágyi Miklós, *Gyula gazdaság- és társadalomtörténete a XVIII–XIX. században. Vezető a gyulai Erkel Ferenc Múzeum állandó kiállításához,* Gyula, 1976. 48.

GYULA, A MULTI-ETHNIC CITY

Abstract

Referring to traditional life of a multi-ethnic community, partly segregated today, as in the city of Gyula, we consider both the common cultural elements, such as those related to material civilization as well as the specific elements, which are defining certain cultural groups. Thus, if the local traditional architecture is unitary, for the spiritual culture (customs, folk music, dancing, eating) specific differences appear for Hungarians, Germans and Romanians. Treated as a whole it gives us a complex picture of local traditional cultural life.

https://biblioteca-digitala.ro

SIBIUL – MULTICULTURAL ŞI MULTILINGVISTIC - ÎN TRECUT ŞI AZI

Emilia Tomescu, Sibiu

Politica modernă acordă tot mai multă atenţie semnificaţiei diferenţelor culturale din cadrul societăţii. Această preocupare s-a conturat sub numele de politica identităţii sau politica diferenţelor. Apariţia acestei ramuri de cercetare şi interpretare atrage atenţia, mai mult ca oricând, asupra necesităţii unui dialog real care să facă dovada unui nivel de comunicare capabil să-l depăşească pe cel al diferenţelor.

În ceea ce priveşte diferenţele, problema nu este nouă; acestea au fost analizate şi până acum pe baza conceptelor de clasă, rasă, gen, sau altele. În timp însă, analiza acestor diferenţieri a devenit tot mai complexă, implicând tratarea grupurilor sociale ca entităţi cu drepturi proprii deoarece problema identităţii (şi a drepturilor proprii) leagă sfera socială de cea personală a fiecăruia. În această situaţie, analiza abordează individul ca fiind parte a unui context cultural, social, instituţional sau ideologic. Identitatea capătă astfel o tentă de unicitate, analiza revelând modul în care oamenii se percep pe ei înşişi cât şi faptul că această percepţie este modelată tocmai de o reţea de relaţii sociale, economice, politice, culturale şi nu numai, care îi diferenţiază de alţi oameni, particularizându-i.

Idenitatea poate fi, de asemenea, multiplă – fiind bazată pe diverşi factori: gen, etnicitate, religie, cetăţenie şi, cu precădere în societăţile vestice, este bazată pe posibilitatea de a opta (conştientizarea dreptului de a alege, de a avea o opinie) –întrucât activismul politic le-a impregnat cetăţenilor ideea de

https://biblioteca-digitala.ro

liberă alegere a unui stil de viață. Ca urmare identitatea reprezintă diferență deoarece conştientizarea diferenţelor ne ascute şi ne clarifică sensul identității. Acest mod de gândire a dus la ceea ce se numeşte "politica diferenţierii", bazată pe ideea că identitatea ar trebui să fie pe deplin recunoscută, iar diferența acceptată, chiar stimulată. În acest sens, dezvoltarea politicii identității reflectă o schimbare, o trecere de la universalism la particularism (individualism) – la un anumit nivel. Dialogul pe care îl invocam anterior se referă tocmai la depăşirea acestui nivel în care toți îşi caută identitatea, particularitatea, sinele, specificul. Nivelul la care dialogul poate funcționa este unul superior, în care fiecare participant este capabil să înţeleagă filosofia care are la bază ideea de unitate în diversitate. Unitatea ca deziderat, nu se poate realiza decât după ce fiecare parte îşi va cunoaşte specificul, particularitățile, dar şi sistemul de referniță, moştenirea comună pe care o împărtăşeşte cu toți membrii sistemului. Deci nivelul următor, cel al dialogului – invită (de fapt condiționează) la întoarcerea la universalism ca element specific cetățeniei sec. XXI, evidențiindu-se superioritatea universalismului. De asemenea, analiza noastră are la bază ideea specifică teoriei sistemelor şi a celei transdisciplinare care consideră lumea ca fiind organizată pe multiple niveluri.

În ceea ce priveşte multiculturalismul, trebuie să amintim faptul că termenul poate fi utilizat în două sensuri: descriptiv şi normativ.

Sensul descriptiv, relevă diversitatea culturală cauzată de existența în societate a mai multor grupuri ale căror credinţe şi practici generează un sens diferit asupra identității colective. Astfel, multiculturalismul este rezervat invariabil diversității sociale, generate de diferențe rasiale, istorice sau lingvistice.

https://biblioteca-digitala.ro

Sensul normativ implică susținerea diversității sociale, bazată fie pe dreptul diferitelor grupuri culturale de a fi respectate și recunoscute, sau pe pretinse beneficii pentru societate (grupul mai mare) generate de diversitatea morală și culturală. În acest sens, multiculturalismul recunoaște importanța credințelor, valorilor și modurilor de viață în procesul cunoașterii de sine și un sens de autoprețuire (stimă de sine) necesară atât pentru indivizi cât și pentru grupuri.

Criticii multiculturalismului afirmă faptul că societățile multiculturale conțin în sine sâmburele conflictului (se pot confrunta cu probleme conflictuale) și deci sunt instabile și văd multiculturalismul normativ ca fiind un exemplu de ceea ce se numește "corectitudine politică."

Modele de multiculturalism

Tot mai multe țări recunosc faptul ireversibil: populația lor are un caracter multi-etnic, multi-religios, multi-cultural și chiar multi-lingvistic. Multiculturalismul, este termen cu o accepțiune largă, care în primul rând accentuază gradul de diferențiere culturală existent în multe societăți moderne. Cu toate că această diversitate este legată de vârstă, clasă socială, gen, *multiculturalismul* este de obicei asociat cu diferențierea culturală generată de rasă, etnie sau limbă. Multiculturalismul recunoaște nu doar diversitatea culturală dar și susține necesitatea respectării și afirmării publice a acestor diferențe, fiind un termen cu dublă utilizare: descriptivă și normativă.

Încercări s-au făcut pentru a rezolva problemele generate de diversitatea culturală și diferneţierea identitară prin promovarea coeziunii civice și politice. Amintim doar câteva state în care multiculturalismul este oficial acceptat și susținut, state a căror situație socio-culturală a și generat dezvoltarea aspectelor politice ale problemei multiculturalismului:

https://biblioteca-digitala.ro

1. Statele Unite ale Americii reprezintă o societate care, creată fiind prin imigrare, este o societate multiculturală prin definiție. Problema multiculturalismului nu s-a ridicat oficial însă decât odată cu mișcarea de trezire a conștiinței populației de culoare (mijlocul secolului al XX-lea)
2. Australia este oficial acceptată ca fiind un stat multicultural în anii 70 ai secolului al XX-lea, prin recunoașterea procesului de „asianizare". Recent, autoritățile australiene au recunoscut și moștenirea (contribuția) aborigenilor.
3. Noua Zeelandă recunoaște rolul populației maori și a culturii acesteia în procesul de formare a identității naționale.
4. Canada promovează oficial o abordare deschisă față de multiculturalism.
5. Germania abordează problema multiculturalismului în legătură cu grupurile etnice de origine turcă.

Toate țările membre ale Uniunii Europene și în general țările europene se confruntă sau se vor confrunta cu problema multiculturalismului și a diferențelor identitare.

Multiculturalismul nu este, câtuși de puțin, un concept abstract ci unul rezultat din analiza unui proces real.În acest sens, abordarea noastră implică atât abordarea normativă cât și pe cea descriptivă.

Sibiu – Hermannstadt – scurtă prezentare istorică

Vechi urme de locuire datează din preistorie (cartierul Gușterița – Cedonia – epoca neolitică; epoca bronzului – mare depozit de bronzuri cca. 1000 î.e.n.; epoca fierului) Dovezile arheologice atestă „o locuire organizată într-o zonă de importanță strategică a statului dac, căreia și romanii îi vor acorda o mare atenție după cucerire"[1]

https://biblioteca-digitala.ro

După 106 e.n., când statul dac „a fost transformat în provincie romană, populația autohtonă continuă să trăiască pe vechiul ei pământ, integrându-se treptat în noile condiții economice și social-politice create de stăpânirea romană."[2] În timp „puternicele influențe culturale reciproce au dus (...) la formarea unei populații daco-romane (și apoi române), latinofone, ale cărei manifestări în domeniul culturii materiale sau de ordin suprastructural, le găsim în urmele așezărilor urbane sau rurale și pe teritoriul județului Sibiu – ca parte componentă a provinciei."[3] După retragerea aparatului de stat roman de către împăratul Aurelian în sudul Dunării, teritoriul sibian „a continuat să fie locuit, ca și întreaga Dacie postromană, de comunități rurale destul de compacte, date fiind atestările documentare de ordin arheologic și numismatic."[4] Descoperirile sibiene „pledează indubitabil pentru continuitatea și intensitatea locuirii populației daco-romane în zonele sud-transilvănene, unite în ultimă instanță printr-un proces rapid și adânc de romanizare, într-o simbioză culturală și etnică integrată imperiului romano-bizantin, ajuns la acea vreme la apogeul puterii sale. Conviețuirea cu triburile migratoare în trecere, sau cu cele statornicite temporar pe meleagurile Daciei postromane n-a impietat asupra unității etno-culturale de bază a populației autohtone latinofone."[5]

Astfel, populația autohtonă din zona de sud-est a Transilvaniei se afla în etapa finală a procesului de etnogeneză a poporului român înaintea pătrunderii autorității maghiare și a colonizării cu grupuri de saxoni.[6] Lipsa mențiunii românilor din sudul Transilvaniei de către actele regale ori papale până în veacul al XII-lea este în relație directă cu faptul că „aceste teritorii nu au fost supuse de puterea centrală maghiară decât odată cu așezarea secuilor și sașilor colonizați, cărora li s-au încredințat privilegii scrise (1224 – Diploma andreiană/

https://biblioteca-digitala.ro

Andreanum, adică Bula de aur a saşilor colonizaţi, precizând drepturile şi privilegiile) . . . (Românii) vor fi menţionaţi (...) în mai toate actele juridice, îndată după aşezarea coloniştilor saşi cu care vor trăi împreună veacuri de-a rândul pe acelaşi teritoriu."[7]

Între anii 1141-1161 este menţionată aşezarea rurală săsească Villa Hermani/ Hermannsdorf (Cibinium). Această aşezare a saşilor (saxones) se petrece în timpul regelui maghiar Geza al II-lea. Între 1192-1196, în timpul regelui Bela al III-lea Hermannsdorf (Cibinium) a devenit un centru politic-administrativ în jurul căruia gravitau în evul mediu şi apoi în epoca modernă toate localităţile din jur. Aşezarea rurală s-a dezvoltat ulterior ca cetate orăşenească, după invazia tătarilor (1241-1242), cetate în care a pulsat intens viaţa economică şi culturală a breslelor de meşteşugari şi comercianţi. Astfel în 1376, oraşul Hermannstadt (atestat prima data în 1366) avea deja 19 bresle cu 15 meserii. Până astăzi se păstrează denumirile cu specific meşteşugăresc al străzilor din sec. al XIII-lea: Pânzarilor, Pielarilor, Cojocarilor, Frânghierilor, Bărbierilor, Şelarilor, Blănarilor, Tăbăcarilor, Zidarilor, Brutarilor, etc. cât şi o parte dintre turnurile de apărare ale cetăţii, turnuri aflate în grija breslelor.

Sibiu/Hermannstadt se dezvoltă sub influenţa feudalităţii maghiare şi germane cât şi a bisericii catolice şi ulterior reformate. Aşezarea va avea în timp puternice legături economice, politice şi culturale cu apusul Europei astfel că marile curente ale occidentului pătrund până la poalele Carpaţilor.

Sibiul multicultural şi multilingvistic – în trecut şi astăzi

Aşezat în mijlocul României, în sudul provinciei Transilvania, traversat de râul Cibin, Sibiul are astăzi o populţie de 185.000 de locuitori (2007), din care români (96%), germani

https://biblioteca-digitala.ro

(saşi) (1%), maghiari (1%), ţigani (1%) plus alte naţionalităţi (1%). Mixtura demografică a variat în timp, însă rezultatul convieţuirii unor locuitori de etnii diferite este revelat de caracterul cosmopolit, cu valenţe multiculturale şi multilingvistice, al oraşului de astăzi. Sibiul în care de secole coexistă locuitori aparţinând diferitelor generaţii, clase sociale, genuri şi niveluri culturale, etnii sau limbi şi deci unor diferite stiluri de viaţă este un oraş modern, european, fostă capitală a Europei în 2007. Secolele de co-existenţă le-au dat sibienilor o anumită competenţă inter-culturală, multiculturală şi multilingvistică, ceea ce face din CIBINIUM – HERMANNSDORF – HERMANNSTADT – SIBIU un model european.

Toate confesiunile au biserici în care îşi practică ritualurile religioase: ortodocşi (89%), greco-catolici (2,1%), reformaţi (1,9%), evanghelici lutherani (0,7%), baptişti (0,7%), creştini după evanghelie (0,6%), alte confesiuni/religii (1,92%). În anul 2007, Sibiul a găzduit a treia Adunare ecumenică, o săptămână de bogate manifestări: întâlniri la diferite niveluri, spectacole, dialoguri culturale.

În urma excerciţiului multicultural şi multilingvistic, astăzi în Sibiu există instituţii de învăţământ de STAT, nivel preuniversitar şi universitar în limbile ROMÂNĂ, GERMANĂ şi MAGHIARĂ = cele trei limbi pe care orice vizitator al Sibiului le poate auzi vorbindu-se pe stradă.

Etniile preponderente îşi au formaţiunile politice şi de societate civilă bine reprezentate la nivel local. De asemenea îşi sărbătoresc momentele deosebite din calendarul cultural prorpiu.

Teatrul sibian: Teatrul Naţional „Radu Stanca" are două secţii: cea română şi cea germană, ambele cu un program deosebit de bogat. Ca urmare a dezvoltării activităţii culturale în general şi în special a celei teatrale dar şi datorită nevoii

https://biblioteca-digitala.ro

unui dialog cultural real de mai întinsă anvergură, Sibiul găzduieşte anual un *Festival internaţional de Teatru*, cu totul special, ajuns deja la ediţia a 16-a (în mai 2009).

Tot ca urmare a deschiderii culturale, devenită tradiţională în acest oraş, se desfăşoară bianual Festivalul Filmului Antropologic: *Astra Film Fest.* Festivalul sibian este de fapt activ în permanenţă întrucât Astra Film Studio oferă spre vizionare publicului larg şi nu doar specialiştilor toate filmele prezentate în festival. În 2007 a avut loc ediţia a 9-a.De asemenea, celebrul *Festivalul de Jazz* a ajuns la ediţia a 39-a.

SIBIUL este astăzi un oraş istoric, în plină tinereţe. Nu a fost însă întotdeauna aşa multă flexibilitate economică, socială, politică sau culturală Însă de la bun început viaţa pe aceste meleaguri i-a obligat pe români, germani şi maghiari să colaboreze. Un timp destul de îndelungat locuirea în oraş le-a fost interzisă celor de altă etnie – până în 1546, ungurii nu pot intra in BRESLE; până în 1589 vânzarea de case/terenuri a fost interzisă străinilor. Şcolile au avut ca limbă de predare: latina, germana, maghiara şi doar târziu limba română. Actualul Colegiu Naţional „Gheorghe Lazăr", fondat de călugării iezuiţi, a avut ca limbă de predare limba latină din 1692, limba germană – 1850, limba maghiară – 1867 şi limba română – 1919. Totuşi, în timp, locuitorii burgului saxon şi cei din afara zidurilor de fortificaţii: măiereni şi mărgineni au ajuns să colaboreze tot mai strâns şi să conviețuiască într-un mod exemplar.

Stilurile artistice s-au combinat: goticul este reprezentativ pentru Sibiu la fel ca şi barocul sau stilul bizantin; limba română, limba majorităţii populaţiei este vorbită alături de cea germană, maghiară sau ţigănească. Sunt doar câteva aspece de multiculturalism (multilingvism) care pledează pentru o adevărată experienţă model în Europa dominată de procesul integrării:

https://biblioteca-digitala.ro

- Primarul aparţine Forumului Democrat al Germanilor ca şi Preşedintele Consiliului Judeţean
- Sibiul este sediul Mitropoliei Ardealului
- În ciuda plecării masive a saşilor din Sibiu (înainte şi după 1989), secţiile de învăţământ preuniversitar cu limba de predare germană îşi continuă activitatea ca urmare a acceptării valorilor conlocuitorilor şi a faptului că limba germană, ca limbă europeană, poate deveni limbă „maternă" pentru orice sibian. Deci, în Sibiu – la secţia germană (grădiniţă, şcoală generală, liceu) majoritatea profesorilor şi a elevilor sunt români.
- Sibiul are „onoarea" să fie sediul „Palatului regal a ţiganilor" din ţară. Se constată o deschidere spre cultură atât prin participarea unui număr crescând de elevi în procesul educativ organizat de stat, cât şi implicarea talentelor acestei etnii în viaţa cetăţii (poeta Luminiţa Cioabă)

Sibiul este o pledoarie pentru dialogul cultural şi armonie socială.

Straturile etnice (românesc – mărginime; saxon – oraş; maghiar – oraş; românesc – oraş;), iniţial separate, au fuzionat ca urmare a unei asimilari creative. Fuzionarea celor trei straturi a devenit posibilă mai ales după ce, în 1863, DIETA Transilvaniei, întrunită la Sibiu, a adoptat:

- **O lege** potrivit căreia NAŢIUNEA ROMÂNĂ era proclamată egală în drepturi cu maghiarii, saşii şi secuii, precum şi
- **O lege** privind folosirea celor 3 limbi în Transilvania: maghiară, germană, română

https://biblioteca-digitala.ro

Modelul dovedindu-se viabil a determinat alegerea Sibiului împreună cu Luxemburgul în 2007: ***CAPITALĂ CULTURALĂ EUROPEANĂ,*** prin votul Consiliului de Miniştri ai Culturii din Uniunea Europeană (decizia 2004/654/CE), PROGRAM dinamic în cadrul căruia Sibiul şi-a răsfăţat atât locuitorii cât şi numeroşii vizitatori cu o serie de manifestări, bazate pe dialogul multicultural şi multilingvistic, care s-au constituit în experienţe unice; cultura europeană şi-a dezvăluit multiplele-i faţete în domeniul teatrului, muzicii de toate genurile, literaturii, picturii, dansului, filmului, arhitecturii, meşteşugurilor, artei contemporane, artei fotografice şi chiar gastronomice. Acest nou statul de capitală culturală europeană implică şi o mai mare deschidere în viitor.

Muzee şi monumente

❖ ***Palatul Brukenthal*** - este primul muzeu din România, al doilea din Europa,

- Donat de Guvernatorul Transilvaniei comunităţii saşilor sibieni. Include: Pinacoteca, Cabinetul de Stampe, Biblioteca, Colecţia numismatică.
- Face parte dintr-un complex muzeal ce cuprinde şi: Casa Artelor, Muzeul de Istorie Naturală, Muzeul de Istorie, Muzeul de istorie a farmciei, Muzeul de arme şi trofee de vânătoare

❖ ***Biserica evanghelică*** (datează din 1520) – 67 de pietre funerare, unice în România

❖ ***Biserica Romano-Catolică***

❖ ***Catedrala Ortodoxă***- după modelul Sf. Sofia din Constantinopol

❖ ***Sinagoga***

❖ ***Podul Minciunilor,*** 1859, construit de Fredericus Hutte – primul pod de fier din ţară, al doilea din Europa

https://biblioteca-digitala.ro

❖ ***Mănăstirea Ursulinelor*** - biserică dominicană, a trecut în 1543 în posesia lutheranilor, odată cu reforma religioasa, iar în 1755 a fost preluată de ordinul ursulinelor

❖ ***Muzeul de Etnografie Universală „Franz Binder" – înființat în*** 1993 pe baza colecțiilor lui Franz Binder – comerciant sas, neobosit călător. Este unicul din țară și cuprinde colecții de pe aproape toate continente:

- Colecția ecuadoriană
- Colecția indoneziană
- Colecția de jucării japoneze
- Mumie egipteană

❖ ***Muzeul Civilizației Tradiționale Astra – Dumbrava***

❖ ***Case memoriale:***

- Octavian Goga – Rășinari
- Emil Cioran - Rășinari
- Constantin Noica – Păltiniș
- Gheorghe Lazăr – Avrig

❖ ***Orașul medieval:***

- Fortificații sec XIII
- Catedrala gotică
- Palatul Brukenthal
- Catedrala Ortodoxă – bizantină
- Palatul Astra
- Catedrala Romano- Catolică
- Biserica Ursulinelor
- Biserica Franciscanilor

Personalități care au adus prețioase contribuții tezaurului cultural românesc și universal

1. Nicolaus Olahus
2. Valentin Frank von Frankenstein
3. Samuel von Brukenthal

https://biblioteca-digitala.ro

4. Laurenţiu Toppeltin
5. Cristian Schaesaeus
6. Matei Miles
7. Ioan Piuariu Molnar
8. Gheorghe Lazăr
9. Stephan Ludwig Roth
10. Sebastian Hann
11. Hermann Oberth
12. Conrad Haas
13. Simion Bărnuţiu
14. Andrei Şaguna
15. Timotei Cipariu
16. Gheorghe Barițiu
17. Ioan Axente Sever
18. George Coşbuc
19. Ioan Slavici
20. Octavian Goga
21. Emil Cioran
22. Constantin Noica
23. Gheorghe Şoima
24. Timotei Popovici
25. Dr. Ioan Rațiu
26. Iosif Sterca Şuluțiu
27. David Urs de Margine
28. Ioan Codru Drăguşanu
29. Sfinții din Mărginime : - Moise Măcinic din Sibiel, Ioan din Galeş, Visarion Sarai din Sălişte şi Nicolae Oprea
30. Alexandru Papiu Ilarian
31. Zaharia Boiu

https://biblioteca-digitala.ro

Instituții

ASTRA – Asociațiunea Transilvăneană pentru Literatura Română și Cultura poporului român –înființată în 1861 ca rezultat al luptei generației de la 1848 pentru făurirea prin cultură a unității naționale a românilor și ridicarea culturală a maselor. A promovat o muncă de crecetare științifică și o propagandă culturală și economică, stimulând emanciparea satelor transilvănene. Este activă și astăzi.

NOTE

[1] Dumitrescu-Jippa, Durel, Nistor, Nicolae, *Sibiul și ținutul* în lumina istoriei, vol I, Editura Dacia, Cluj – Napoca, 1976, p.7

[2] Idem, p.8

[3] Idem

[4] Idem, p.13

[5] Idem, p.16

[6]Idem, p.18

[7] Idem, p. 19

BIBLIOGRAFIA

Sigerus, Emil, *Cronica orașului Sibiu* 1110-1929, Honterus, Sibiu, 2006

Dumitrescu – Jippa, Nistor, Nicolae, *Sibiul și ținutul în lumina istoriei*, vol I, Dacia, Cluj – Napoca, 1976

Județele României Socialiste, Ed. Politică, București, 1969

Nägler, Thomas, *Românii și sașii până la 1848, Relații economice, sociale și politice,* Editura Thausib, Sibiu, 1997

https://biblioteca-digitala.ro

Fabini, Herman, *Sibiul Gotic,* Editura Tehnică, Bucureşti, 1982
Macavei, Elena, coordonator, *Educaţia şi integrarea europeană*, Ed. Asociaţiunii Astra, Sibiu, 2007

Heywood Andrew, *Politics,* Palgave Foundations, 2007

THE MULTICULTURAL AND MULTILINGUAL CITY OF SIBIU - IN THE PAST AND TODAY

Abstract

Our paper is focused on the complex history of SIBIU-HERMANNSTADT, situated in the centre of ROMANIA.The old Saxon fortress, surrounded by a powerful Romanian community, has been inhabited by Saxons who settled here at the invitation of the Hungarian kings and as a consequence were given privileges when coming here. In time Hungarian people were accepted to live in the town and later, as a normal result of the assimilation process, Romanians, who once lived outside the walls, started to live inside the town. The multicultural community with its multilinguistic forms of manifestation has produced a model of social and political interrelations (interrelating approach), preserving all the characteristics of the ethnic groups.

Being such a good example of tolerance and dialogue, the town of SIBIU was one of the two CULTURAL CAPITALS of EUROPE in 2007. It was a special year both for the visitors and for the inhabitants of the town, who discovered a lot about themselves as citizens of a Romanian town and of Europe, during a year of continuous cultural events.

https://biblioteca-digitala.ro

ADAPTÁLÓDÁS ÉS SZEGREGÁCIÓ. A KULTURÁLIS KÜLÖNBSÉGEK KOMMUNIKÁLÁSA A CIGÁNY–MAGYAR EGYÜTTÉLÉSBEN EGY KIS-KÜKÜLLŐ MENTI TELEPÜLÉSEN

Peti Lehel, Cluj-Napoca

Az erdélyi falvak viszonylatában a cigány–magyar együttélés során érvényesülő kulturális attitűdöket több tanulmány is vizsgálta (lásd például Pozsony 2003. Oláh 1996a. Oláh 1999b. Kotics 1999. Fosztó 1998. Fosztó 2003. Túros 1996.). Ezek a tanulmányok leginkább a magyarok cigányokról alkotott mentális képének mélyértelmezését végezték el, mindamellett, hogy fontos megállapításokat tettek a cigányok részéről történő distanciateremtés helyzeteiről is (például Oláh 1996a. Bíró–Bodó 2002.). Ebben az értelmezési paradigmában a szerzők többnyire a formalizáció (Fosztó 1997.), stigmatizáció (Fosztó 2003.), szeparáció, szegregáció (Kotics 1999.), mentális/szimbolikus elkülönítés (Túros 1996.) fogalmaival írták le a magyar lakosságnak a cigányokhoz való viszonyulását.

Vannak esetelemzések, amelyek erdélyi falvak cigány lakossága gazdasági és társadalmi súlyának jelentős mértékű megváltozásáról számoltak be a romániai rendszerváltozás utáni új konjunkturális helyzetben nehezebben mobilizálódó, gazdasági értelemben sokszor vegetáló magyar/román közösségekkel szemben (Túros 1996. Gagyi 2002. Pozsony 2003.). Az új helyzetben az együttélésben érvényesülő minták, szimbolikus attitűdök átértékelődése ment végbe ezekben a cigány közösségekben. Ezekben a társadalmakban ilyen szituációkban vélhetően több, komplexebb magatartás termelődött ki az elmúlt

https://biblioteca-digitala.ro

években, a magyar közösség az elemzések tanúsága folytán merev, a cigányság megítélését illetően alig, vagy egyáltalán nem változó mentális struktúráival szemben.

A cigányok új kulturális attitűdjeiről, a magyarokkal szembeni szimbolikus pozíciók felöltéséről, az alkalmazkodás vagy az elhatárolódás kényszereiről lényegesen kevesebb értelmezés áll a rendelkezésünkre. Jelen tanulmány azoknak az értelmezéseknek a sorába illeszkedik, amelyek ez utóbbi, a magyarok által a cigányokkal szemben kitermelt szimbolikus attitűdök, határépítési gesztusok, mentális viszonyrendszerek kialakulását és működését vizsgálják egy közösség vonatkozásában. Kérdéseim annak a helyzetnek az értelmezésére vonatkoznak, hogy a cigányság életmódjának a magyarokéhoz való közeledésével, a gazdasági helyzet fokozatos kiegyenlítődésével milyen törekvések indultak be a cigányság körében az adaptálódás és integráció megvalósítására és hogyan fogadta ezt a magyar közösség.

Az etnikus viszonyok működését magyarázó elméletek

Az etnikus viszonyok kutatását máig dominánsan meghatározza a Fredrik Barth által kidolgozott *etnicitás*-modell (Barth 1969.; 1996.). A korábbi felfogástól eltérően, amely az *etnikus viszonyok* tanulmányozásakor főként a kulturális tartalmakra koncentrált, F. Barth az etnicitás társadalmi folyamat jellegét hangsúlyozza, amikor a csoportok közötti társadalmi határok fenntartásának stratégiáit, ezek dinamikus működését ábrázolja.

Richard Jenkins szerint az etnicitás-kutatásokban meghatározó szereppel bírt Fredrik Barthnak az a felismerése, hogy „az etnicitás nem a változatlan kulturális sajátosságok egy kötege, mely jellegzetességek felsorolásával bármely személy beazonosítható lenne X-ként vagy Y-ként – vagyis meghúzhatók

https://biblioteca-digitala.ro

lennének két etnikum között a határok –, hanem az etnicitás szituáció által meghatározott olyan társadalmi tranzakciók által jön létre, amelyek túllépik magát a kérdéses etnikum határait. Az etnikai határok átjárhatók, a fölöttük és közöttük történő interakciók ellenére léteznek, az etnikai hovatartozás és csatlakozás szabályai változók, mind sajátosságaik, mind fontosságuk tekintetében" (Jenkins 2002. 243.).

Rogers Brubaker a posztmodern megközelítés etnicitás-kutatásaival kapcsolatban megállapította hogy ez „a rögzített formák és világos határvonalak töredékességét, tünékenységét és erózióját hangsúlyozza" (Brubaker 2001. 60.) Orvar Löfgren ugyanakkor arra figyelmeztet, hogy az utóbbi évtizedben az ebben a szellemben fogant etnicitás-kutatások nyomán (amelyek kimutatták, hogy miképpen módosulhatnak időről időre az etnikai határok, hogyan jönnek létre az etnikai jelzések és szimbólumok, és hogyan adják ezeket tovább) túlhangsúlyozódnak bizonyos aspektusok: „...megvan a kockázata annak, hogy az etnicitás stratégiai vonatkozásaira való koncentrálás túlhangsúlyozza az *etnikus azonosságtudat*[1] bizonytalan, változékony vonásait és manipulálható aspektusait" (Löfgren 1989. 16.).

Az antropológiai cigány-tanulmányok etnicitás-szemléletének legteljesebb magyar nyelvű összefoglalóját Fosztó László végezte el (Fosztó 2003. 84–88.). A szerző szerint a roma *identitás- és kulturális stratégiák* irányába megnövekedett érdeklődés következtében számos fogalom kering, mint például a *diaszóra fogalom*, *kulturális hibriditás*, *kreolizáció* stb., amelyek a kérdés vonatkozásában főként makrotársadalmi kontextusok vizsgálatához kínálnak megközelítési irányokat.[2]

A település

Héderfája a Kis-Küküllő középső folyása mentén elterülő kistelepülés. A falu átlagosan kiépített infrastruktúrával (gáz,

https://biblioteca-digitala.ro

villany, telefon) rendelkezik, magyar nyelvű óvodával , ill. 1–8 osztályú iskolai oktatással, művelődési házzal. Paradox helyzet, hogy nem a gazdaságilag legfejlettebb falu alkot községközpontot, így közigazgatásilag a gazdaságilag fejletlenebb, de nagyobb számú román etnikumú lakossággal (278) rendelkező Küküllőszéplakhoz tartozik. A községhez további három, többszörösen hátrányos helyzetű, periférikus elhelyezkedésű, nehezen megközelíthető, elmaradott infrastruktúrájú, depressziós kistelepülés tartozik: Oláhszentlászló, Kisszentlászló és Vajdakuta. Etnikai szempontból meglehetősen homogén, ugyanez mondható el vallási összetételéről is.

Etnikai összetétel

A 2002-es hivatalos népszámlálási adatok szerint a 693-as lélekszámú település lakói közül 655 magyar, 22 cigány, 15 román, 1 pedig szász etnikumúnak vallotta magát. Ebből 619-en reformátusok, 22-en baptisták, 19-en római katolikusok, 19-en ortodoxok, 5-en pünkösdisták, 4-en unitáriusok, 2-en pedig görög katolikusok.[3] A Kis-Küküllő mente, a tágabb tájegység ahova tartozik, történeti vonatkozásban is multietnikus régió. Héderfája a térség etnikailag stabil településének számít.[4]

A hivatalos népszámlálás adatai nem tükrözik helyesen a település etnikai megoszlásának valós arányait. A korábbi népszámlálási statisztikák adatitól is eltérően a faluban való jelenlétük folytonossága folyamán a cigányok minden bizonnyal a korábbi időszakban is lényegesen többen voltak. Az adatok lényegében a különböző etnikumok magyar nyelvűségére utalnak. A népszámlálás által kimutatott 655 magyar etnikumú népesség a magyar anyanyelvű cigányok többségét is tartalmazza. Ezzel szemben a közösségen belül egy sokkal mélyebb etnikai határvonal húzódik, amely a statisztikai adatokból egyáltalán nem derül ki.

https://biblioteca-digitala.ro

A községközpont polgármesteri hivatala a település etnikai megoszlására vonatkozóan rendelkezik egy másik statisztikával is, amely a hivatalos népszámlálástól lényegesen eltérő etnikai megoszlást mutat ki.[5] A polgármesteri hivatal statisztikájában felsoroltakról a héderfáji magyarok is azt állítják, hogy ők cigányok. Ez alapján lényegében a statisztika azt tükrözi, hogy a héderfáji magyarok kit tartanak cigánynak. E szerint Héderfáján 109 olyan őshonosnak tartott cigány él, aki a településen született, vagy héderfáji cigány lakóshoz ment feleségül. A cigányok 27 különálló háztartásban élnek. Az óvódába 5,[6] az 1–8 osztályba 17 cigány gyermek jár.[7]

A cigányok magyaroktól való szimbolikus elkülönülését a falu településszerkezete is leképezi. A roma lakosság az úgynevezett *Régi út*, valamint *Cigánysereg* nevű utcában él,[8] az utóbbiban meglehetősen zártan alkotva egy különálló telepes egységet. A két, cigányok lakta falurész tulajdonképpen egy összetartozó egységet képez.[9] A falun keresztülhúzódó műúttal (ahol a magyarok házai állnak) és a Kis-Küküllővel[10] párhuzamos, lényegében periférikus fekvésű falurész. A Cigánysereg házai közé egy magyar család háza van beékelődve. További három egymás mellett áll az utca kezdetén. Érdekes a Régi út szerkezete, ahol magyarok is laknak. Itt a cigányok és magyarok házai úgy oszlanak meg, hogy az utcán belül is látványos az elkülönülés.[11]

Az őshonos lakosság mellett a településen él 8 betelepedő család (20 személy is), akik nem rendelkeznek saját házzal a településen. Néhányan közülük több mint tíz éve élnek a faluban, lakhelyük változó.

A településen magyar családok nevelnek 6 árvaházi cigány gyermeket. Ők szintén a település magyar óvodájába és iskolájába járnak.

https://biblioteca-digitala.ro

A cigány lakosság története

A cigányok betelepedésére vonatkozó történeti adatok ismeretlenek, valószínű, hogy jelenlétük teljes mértékben összefonódik a település magyar etnikumú lakóinak történetével, hozzájuk hasonlóan földesúri telepesek lehettek. Ennek az időnek az emlékét őrzi az *Akasztófa gödre* helynév, ahol a gróf a hagyomány szerint két cigány személyt akasztatott fel, mert loptak az uradalom földjéről.

A helyi társadalom etnikai differenciálódása

A közös történeti út ellenére a két etnikai csoport különböző szociokulturális irányba fejlődött. A cigányság sajátos kulturális jegyeit megőrizte, ezek mentén differenciálódnak a falu magyar lakosságától, habár anyanyelvük magyar. Legnagyobb részük nem tud románul, cigányul pedig egyáltalán nem. Mindamellett, hogy a településen a cigányok és magyarok közötti gazdasági aszimmetria, az életvezetési minták közötti különbség nem olyan hangsúlyos, mint például a szomszédos településeken,[12] a kulturális különbségek kommunikációja a magyarok részéről nyomatékosan jelentkezik. Az etnikai csoportok közötti széles körű érintkezés, és a kulturális különbségek kevésbé látványos fennállása ellenére, az interakciók során az etnicitás hangsúlyos jelentkezése a helyi társadalom működésének fontos részét képezi. Thomas Hylland Eriksen szerint „valójában az etnicitás ott válik fontos és meghatározó tényezővé, ahol a csoportok kulturálisan egymáshoz közel helyezkednek el, és gyakran lépnek kapcsolatba egymással" (Eriksen 2006. 329.).

A faluban nem a beszélt nyelv alapján, hanem sajátos kulturális minták alapján differenciálódik a két etnikum. Ezek között legfontosabbként a kollektív emlékezet által számontartott *származás*t említhetjük.[13]

https://biblioteca-digitala.ro

A leszármazás alapján történő etnikai differenciálódás a településen románként számontartott lakosság megkülönböztetésében érdekes módon nyilvánul meg. Míg a magyar lakossághoz nyelvileg és kulturálisan adaptálódott néhány idősebb román származású betelepülőt máig románként tartja számon a közvélemény, egyenes ágú leszármazottaikat etnikai vonatkozásban nemigen különböztetik meg. Legfennebb oly módon, hogy az ilyen személyekről megjegyezhetik, hogy „az apja román volt"; ennek azonban nincs etnikai stigmatizáló jellege. Megfigyelésem szerint ez a fajta etnikai disztingválás főként a középkorú és idősebb generáció sajátja.

A magyar lakossághoz adaptálódott, annak kulturális mintái szerint élő, de román származásúként számontartott néhány család esetében a név működik megkülönböztető tényezőként. A román személyek adaptációjának sikerességét családnevük magyaros használata is jelzi, amely nem feltétlenül hivatalos névváltoztatás eredménye, hanem a helyi gyakorlatban kialakult ejtésbeli sajátosság következménye. Például Gheorghe esetében, a Gyorgya ragadványnév, a Dumitru családnév esetében a Dunyitru megnevezés.

A cigány lakosság esetében, bár a település néhány beköltözött román családjától eltérően történeti folytonosságban jelen lévő etnikumról van szó, nem működik az egyenes ágú leszármazottaknak a magyarok által történő „bekebelezése".[14]

A cigányok gazdasági stratégiái

A kollektivizálás idején

Mivel a magángazdaság idején a cigányok földdel alig rendelkeztek, a föld identitásmegadó, szimbolikus szerepének hiányából kifolyólag ez a társadalmi csoport nem viseltetett ellenérzésekkel a kollektív gazdaság megalakulása iránt. Ennek létrejötte után (1962) a cigány lakosság legnagyobb része

https://biblioteca-digitala.ro

mezőgazdasági alkalmazottá vált. Állatgondozókként, traktoristákként, szőlő- és csordapásztorokként foglalkoztatták őket.

A rátermettebbek számára, a falu magyar etnikumú lakosságához hasonlóan, a közeli városok gyáraiban való foglalkoztatás vált követhető stratégiává, néhányan nehézjárművekre szóló vezetői jogosítványt szereztek.

A magyaroktól eltérően, a romák a kollektivizálást sikertörténetként élték meg. A kollektivizálás a két etnikum között fennálló éles gazdasági különbségek csökkenéséhez vezetett. Ebben az időben új házak épültek a cigánysoron, életmódjukban is közeledtek a többségi etnikuméhoz. Ehhez hozzájárult az is, hogy a romák a magyaroknál sikeresebben használták ki az informális gazdaság lehetőségeit. Az 1970-es árvíz a folyó mellett fekvő cigányok vályogházait elmosta, vagy lakhatatlanná tette. A kiutalandó állami segély hírére azok a cigányok, akiknek házai épen maradtak, fejszével, kapával estek neki házaiknak, ily módon ők is árvízkárosult segélyért folyamodtak, amelyet meg is kaptak. A cigányok lakta falurész állami segítséggel újjáépült, a cigányak téglaházaik legalább akkorák, egyesek nagyobbak, mint a magyarokéi.

Ebben az időszakban a magyar etnikumú lakosságtól eltérően számukra a háztájin megvalósuló mezőgazdasági termelés nem jelentett jövedelemkiegészítő lehetőséget, a hagyományos mesterségek alkalmankénti gyakorlása azonban fontos túlélési stratégia volt a hiánygazdaság időszakában. Nagyon sokan értettek a kőművességhez és a szobafestés mesterségéhez, emellett több zenész is volt közöttük, amelyet másodfoglalkozásként alkalomszerűen, ill. hétvégeken gyakoroltak is. Néhány idősebb férfi kosár- és gyékényfonással, seprűkötéssel foglalkozott, amelyet a településen és környékén főként élelemre cseréltek el.

https://biblioteca-digitala.ro

Ebben az időszakban az ehhez hasonló stratégiáknak meghatározó jelentőségűk volt a megélhetés vagy éppen a felhalmozás tekintetében. A cigányok közül senki sem volt, aki a pártapparátuson belül jelentősebb pozíciót töltött volna be.

A dekollektivizálás után

A rendszerváltozás utáni gazdasági bizonytalanság a cigány lakkosságon belül nem okozott olyan súlyos családi krízishelyzeteket, mint ahogy egyes magyar családoknál, akik nem tudtak életképes stratégiákat kidolgozni, ennek következtében korábbi társadalmi presztízsüket és életszínvonalukat sem tudták megőrizni. Mindemellett az 1989-es változást a falun belül ez az etnikai csoport veszteségként élte meg, munkahelyeik legnagyobb részét elveszítették, egyre hangsúlyosabban fordultak a korábban mellékfoglalkozásként űzött hagyományos mesterségekhez, főként a kőművességhez és a szobafestéshez.

Mivel a kollektivizálás előtt a háztáji területeket leszámítva lényegében nem rendelkeztek jelentősebb földterülettel, a dekollektivizálás után nem működtethettek olyan stratégiákat, mint amilyen a magyar lakosságnál a *visszaparasztosodás* (lásd Peti 2004. 203–204, Szabó 2002a. 27–29.) volt.

A földek visszaszolgáltatása során a cigányoknak családonként fél hektár földterületet osztottak. Ez az eset feszültségeket okozott a településen belül, mivel a cigányoknak a földnélküli magyar családokkal együtt a legjobb minőségű, réti földeken mérték ki ezeket a parcellákat. A konfliktus a falu nem etnikai alapon érzékelte, a földkiméréseknél ugyanis általánosak voltak a nézeteltérések (jelzőcsóvák kidobálása, veszekedések, fenyegetőzések stb.)

A település magyar lakossága a rendszerváltozás után nem élt a vendégmunka lehetőségeivel, amely a település

https://biblioteca-digitala.ro

mindenkori agrárbeállítódásával magyarázható. A településen az agráriumnak történetileg meghatározó fontossága volt, a Kis-Küküllő középső folyása mentén fekvő falvak lakói Héderfáját mint az egyik „legerősebb", mezőgazdasági termelésre specializálódott településnek tekintik. Ezt bizonyítja, hogy a falu határa a környező településekénél többszörösen nagyobb, még azokénál is, amelyek lakosságának számaránya akár háromszor is több (például a szomszédos Szászbonyha esetében). Ez egy sajátos gazdaöntudat megjelenéséhez vezetett a településen, amely a lokális identitás működésekor a környező települések lakóival szembeni mentális fölérendeltség megteremtésére való hajlamra ösztönzött. Ez abból is kiviláglik, hogy a rendszerváltozás után azok a beköltöző (magyar) családok tudtak az agráriumtól elszakadó, legéletképesebb vállalkozói stratégiákat kidolgozni, amelyeket nem kötött a minden körülmények között az agráriumból való megélésre ösztönző mentális beállítódás.

Orientációs típusok a gazdasági stratégiák függvényében az 1989-es rendszerváltozás után

Külföldi vendégmunkások

A magyaroktól eltérően a földnélküli cigányok az 1989-es romániai rendszerváltozás után, a többségi etnikuménál nagyobb fokú mobilitásukat működésbe hozva előszeretettel foglalkoztak *sefteléssel*, vagy vállaltak munkát külföldön. Jelenleg kb. 20 cigány személy magyarországi vendégmunkával keresi a kenyerét. A külföldi munkavállalás során általában az egész család mobilizálódik. Többnyire mezőgazdasági munkát vállalnak, néhányan kőműves ismereteiket kamatoztatva építkezéseknél dolgoznak. A nők betegekre és idősekre vigyáznak, vagy virágkertészetekben dolgoznak. Pár személy Spanyolországban, Németországban, Olaszországban és Izraelben vállal munkát. A külföldi munkakapcsolatok révén

https://biblioteca-digitala.ro

néhány héderfáji cigány fiatal külföldön alapított családot és telepedett le. Egy héderfáji cigánylány például német fiúval lépett házasságra, gyermeküket Németországban nevelik. Külföldi letelepedésük, kapcsolathálójuk kibővülése további lehetőségeket jelent rokonaik számára az idegen világban való tájékozódáshoz, az ott való kereskedéshez és munkavállaláshoz.

Napszámosok

A kisebb mobilizációs készséggel rendelkező, vagy idősebb személyek a település magyar nagygazdáinál vállalnak napszámosmunkát, amely a patrónus-kliens kapcsolatok megszilárdulásához vezetett. Néhányan *önállósult*, vagy *kisvállalkozást* működtető gazdának állandó munkaerőt jelentenek, *szolgák*nak hívják őket. Fizetségük megegyezés alapján némi pénz, adott esetben cigaretta és ital valamint élelem. Állatgondozókként, malomra felügyelőkként tevékenykednek, vagy a gazdaságokban zajló különböző munkafázisok állandó segítségeként vannak jelen.[15]

Munkások

A fiatalabb és középkorú férfiak közül páran a közeli városok kínálta munkalehetőségekkel élnek. Héderfáji magyarokhoz hasonlóan különböző munkahelyeken dolgoznak, ennek feltétele az állandó ingázás. Többnyire raktárosokként, sofőrökként, autószerelőkként, gyári munkásokként alkalmazták őket. A viszonylagos biztonságot nyújtó városi munkahelyeket egyesek az 1989-es rendszerváltozás után időszakos külföldi munkavállalással kombinálták, ezért átfedések lehetnek a *külföldi vendégmunkások* kategóriájával.

Az ugyanazon munkahelyeken dolgozó magyarokkal való munkatársi kapcsolatok nagy mértékben járultak hozzá kollegiális kapcsolatok, barátságok szövődéséhez, amelynek eredménye egy-

https://biblioteca-digitala.ro

két cigány–magyar család közötti komasági viszony létrejötte volt. Ezeknek a viszonyoknak a létrejöttét nem mondhatjuk általánosnak, sokkal inkább a társadalmi interakciók területén történő egyéni kivételezések köré sorolhatjuk, amely a kivételtevés egyéni helyzeteit jelöli, nem pedig általános, általában működő társadalmi gyakorlatot. „A mindennapokban létező kapcsolatok, kooperációk a cigányok és a magyarok között sok esetben rácáfolnak a merev szembenállásra, a konkrét esetek szintjén néha eltűnik a diszkrimináció, *de nem tűnik el általában*[16] s a kapcsolatokban rendszerint a csoporthovatartozás szerinti viszonyulások dominálnak" (Oláh 1996a. 185.).

Cigány gazdák

Ugyancsak átfedések vannak e között a csoport és a többi csoport tagjai között. Néhány család a rendszerváltozás után kiosztott fél hektár föld mellé önerőből újabb területeket vásárolt, amelyen a magyar gazdák többségéhez hasonlóan hagyományos gazdálkodást folytat. Ez egyfajta vegetáló gazdálkodás, célja a néhány disznó, egy-két tehén tartásához szükséges termény megtermelése. Az önellátáshoz, önállósodáshoz nem elegendő gazdasági gyakorlatot általában valamelyik fentebb leírt stratégiával kombinálják.

Jöttmentek[17]

Jöttmenteknek nevezik a lokális társadalom lakói azokat a beköltözött cigányokat, akik többnyire magyar családok által rendelkezésükre bocsátott pajtákban, szénapadlásokon húzzák meg magukat. Ezeknél a családoknál szolgaként dolgoznak (például teheneket fejnek), emellett időnként alkalmi, napszámosmunkát is elvállalnak. Jelenlétük a településen folytonos. Többnyire Hargita megyei falvakból származó, a helyi megnevezés szerint „székely cigányokról" van szó. Egy, a falu

https://biblioteca-digitala.ro

megítélésében deviánsnak tartott (alkoholista) egyedülálló magyar férfi ráíratta egy ilyen cigány családra a házát eltartás fejében. Egy család napszám fejében bérel egy rossz állapotban lévő házat. Egy egyedülálló nő az egyik magyar család udvarán álló, nem üzemképes kisteherautóba költözött be, a családi gazdaságban „segít" ennek fejében.[18] Kisgyermekét nem járatja iskolába.

A „jöttment" kategória kivételével, akiket sem a magyarok, sem pedig a bennszülött cigányság igazából nem tart héderfájiaknak,[19] a különféle csoportba sorolt személyek időszakonként kombinálják, vagy váltogatják az ismertetett stratégiákat.

Vállalkozók és kereskedők

A rendszerváltozás után két cigány család nyitott kocsmát a településen. Az egyik a falu központi, tehát magyarok lakta részén, míg a másik kocsma, a helyi megnevezés szerint „cigány bár", a falu cigányok lakta részén, a Cigány seregben működött. Mivel a falu központi részén lévő kocsma sokáig a település egyetlen kocsmája volt, a magyarok is használták. Mára mindkét kocsma megszűnt, az ezeket működtető családok tagjai mára többnyire Magyarországon kereskedelemmel foglalkoznak.

Adaptációs törekvések

A cigány lakosságnál hangsúlyosan jelentkezik a magyar lakossághoz való minél teljesebb adaptálódás törekvése. Megfigyelhető igyekezet, hogy a többségi etnikum kulturális szabályai szerint szervezik meg életvezetésüket. A magyar lakosság értékrendszerével való azonosulás, a falusi társadalom normáihoz való igazodás adaptációjuk sikerének fokmérője. Akik ezt a legsikeresebben gyakorolják, a falu központi, magyarok

https://biblioteca-digitala.ro

lakta helyein vásároltak házat „magyarként" viselkednek.[20] Az adaptáció sikerét esetükben cigány–magyar vegyes házasságok létrejötte jelzi. Mindemellett megfigyelhető, hogy ezeknek a családoknak a gazdasági teljesítményét a magyarok rutinosan leértékelik, érdemüket verbális stratégiákkal próbálják minimalizálni. Az egyik családról például azt állítják, hogy azért tudott a falu szimbolikus középpontjában emeletes házat építeni, mivel nyertek a lottón. Ez a vélekedés a „becsületes munka" ethoszát állítja szembe a cigányok bizonytalan eredetű, átláthatatlan (tehát vélhetően nem becsületes úton szerzett) stratégiákkal elért gazdasági teljesítményével. Ezek a családok az etnikai identitásváltás útjára léptek, amelyet szimbolikusan is igyekeznek megjeleníteni például a Cigány seregben lakókkal szembeni érintkezések számának leszorításával, a cigány identitás megtagadásával. Az ezekhez hasonló beállítódásokat a legtöbb szerző a többségi lakosság diszkriminatív, stigmatizáló viszonyulásaival szembeni elhárító stratégiaként (lásd Oláh 2002. 73.), az etnikai megbélyegzettségből való kilépésként, *identitás-stratégia*ként (Cristea–Lăţea–Chelcea 1997.) értelmezi.

Héderfáján a diktatúrát megelőzően, valamint a kommunizmus ideje alatt cigány kovács működött. A kovács mestersége révén az átlagosnál jóval gyakrabban érintkezett a magyarokkal, státusa révén mindez legitim pozícióból történt. Megbecsültségét, a magyar közösségbe az átlagosnál magasabb integráltság jelzi, hogy két inasa közül érdekes módon az egyik magyar volt, aki ma is űzi a tőle elsajátított hagyományos mesterséget.[21] Ugyancsak adaptálódásának sikerét jelzi, hogy utódai szintén a falu szimbolikus középpontjában tudtak házat vásárolni maguknak.[22]

A héderfáji cigányokra – a magyarokhoz hasonlóan – a két-három gyermekes családmodell követése a jellemző. A cigány gyermekek óvodába és iskolába járnak, a baptisták kivételével

https://biblioteca-digitala.ro

mind konfirmálnak. Más erdélyi településektől eltérően, ahol a cigány fiataloknak a magyarokkal együtt történő konfirmálását esetenként feszültség kísérte a magyar népesség körében (lásd Pozsony 1993.), Héderfáján nincs ilyen vonatkozású etnikai megkülönböztetés a református egyház részéről. Érdekes módon a hédefáji cigányok a legutóbbi évekig nem tartották fontosnak a templomi esküvőt. Ehelyett sokan a párkapcsolat a házasságnál kevésbé kötöttebb, esetükben plauzibilisebb „összeállást" választották, amely gyakran a párkapcsolatok felbomlását, újak alakítását tette lehetővé. A helyi társadalomban legmegbecsültebb cigány családok azonban az 1970-es évek óta fontosnak tartják a törvényes házasságot. A korábbi időszakban a párkapcsolatok alakulásában jellemző volt a leányszöktetés. Az utolsó ilyen eset 12 évvel ezelőtt történt, amikor a cigány fiatalok (mindketten héderfájiak) a szülők akarata ellenére párkapcsolatra léptek. Az éjszaka ablakon kiemelt lányt a fiú egyszerűen hazavitte és vele hált, amely után törvényesült a kapcsolatuk. Ez a párkapcsolat azóta felbomlott, a fiatalasszonyt németországi vendégmunkája során „továbbszöktették".

Újabban a magyarok értékrendszerével, normáival azonosuló cigány fiatalok is fontosnak tartják a „rendes" templomi esküvőt.

A tehetősebb családok az általános iskola elvégzése után dicsőszentmártoni szakiskolába is járatják gyermekeiket.

A roma lakosságnak a magyar etnikumhoz való adaptációját, a hangsúlyosabb kulturális különbségek egymáshoz való közeledését segítették elő, azok a lokális gazdasági/társadalmi folyamatok is, amelyek következtében az 1995 után az agráriumból megélő magyar etnikumú családok elszegényedtek. A gazdasági különbségek csökkenése a két etnikum között nem járult hozzá a szimbolikus elkülönülés fokozottabb, túlkompenzált megteremtéséhez a magyar népcsoport

https://biblioteca-digitala.ro

részéről. Mindemellett nem beszélhetünk egy cigány elit létrejöttéről, vagy a gazdasági aszimmetrikus szerkezet megfordulásáról a cigányok javára, csupán egyes cigány családok szimbolikus és gazdasági alárendeltségük kis mértékű korrekciójáról az új konjunkturális helyzetben.

Az 1989-es rendszerváltozásig, a település református lakosságát is érintő szektásodási folyamatok jelentkezéséig a cigányok reformátusok voltak. A református egyház nagy mértékben járult hozzá a cigány lakosság integrációjához, bevonta őket a gyülekezeti életbe. A református egyháznak például sokáig cigány harangozója volt, ameddig a templomtól különálló haranglábban, a „toronyban" villamosították a harangozást. Ismereteim szerint azonban cigány presbiter sosem volt a faluban, amely újabb etnikai törésvonalat sejtet. A presbiterség a normák szerint élő, megállapodott és értékelt státust jelent egy településen belül.

Az 1989-es rendszerváltozás után az addig felekezetileg homogénnek mondható településen szektásodási folyamatok indultak be.[23] A jelenlegi 20–25 baptistából 18–20 cigány, ezáltal tehát egy többségében cigány vallási kisközösség jött létre.[24] A magyarok vélekedése szerint főként a baptistáktól remélt anyagi segítség miatt lettek ezek a cigányok baptistává. Ily módon, a kis cigány csoport vallási konverziója régebbi előítéletek aktivizálását eredményezte a cigánysággal, mint etnikai csoporttal szemben, mindannak ellenére, hogy a cigányok szektássá válása nem különpályás folyamat volt. A csoport működéséhez szükséges külső kapcsolatokat, ennek megszervezését és vezetését éppen baptistává vált magyarok látják el. Ennek ellenére egy csoport jellegű elkülönülésről beszélhetünk. Fosztó László a székelyszáldobosi pünkösdista cigányok hasonló szerkezetbe való tömörülését az egyének szempontjából vizsgálva megállapította, hogy a vallási mozgalom „a megbélyegzettségből

https://biblioteca-digitala.ro

jelent menedéket és egy alternatív (nem nemzeti) integrációs lehetőséget kínál" (Fosztó 2003. 105.).

Határépítés és átjárás

„A különböző kultúrák közötti »átjárásnak«[25] legfőbb akadálya, ha az egyik saját interpretációit kizárólagosnak, egyedül érvényesnek tételezi. E beállítódásból következik, hogy a saját világ határainak a kijelölése, a másik eltávolítása állandó gyakorlat " (Oláh 1996a. 187.).

A cigány–magyar együttélésben a cigányok viszonylagos adaptációs sikere mellett egy olyan aszimmetrikus viszony határozza meg a két etnikum közötti kapcsolatrendszert, amely az integrációt mindennapi élethelyzetekben törékennyé teszi. Olyan nemzedékek alatt kialakított, közmondásokba, szólásokba sűrűsödött értékítéletek stigmatizálják a cigányokat, mint „benne a van a furfang a cigányokban", „a cigány Pesten is cigány", „a cigány csak messziről ember, mikor közeledik, akkor cigány", „veszekednek, mint a cigányok" stb., amelyek merev szembenállást, elutasítást, átjárhatatlan határokat jeleznek. Ezek a vélekedések morálisan elítélő tartalmúak a sztereotípiák többségéhez hasonlóan (lásd Forgács 1999.).

Oláh Sándor székelyföldi megfigyelése a cigány–magyar együttélés tekintetében általában érvényes lehet az erdélyi vegyes etnikumú falvak esetében: „A két népcsoport külön világának, e világok sorozatos elhatárolódásának alapja a valóság eltérő értelmezéséből következő kulturális patternek érvényesülése" (Oláh 1996a.). A két etnikum közötti határépítési gyakorlat számos szimbolikus jelzésben megnyilvánul, amelyek a közösség működésének meghatározó részei. A cigányok és a magyarok közötti különbségek a gazdasági stratégiák eltérő jellegében, mindkét fél szigorú endogám házasodási mintakövetésében, valamint az egymás rituális eseményein való részvétel nehéz

https://biblioteca-digitala.ro

átjárhatóságban nyilvánulnak meg. A magyarok részéről ezeknek a kulturális mintáknak a megszegése csak egyedi esetekben képzelhető el, általában a két etnikum egymáshoz való viszonyában fontos stratégiákként vannak jelen. Kotics József zabolai tapasztalatával egybevágóan a vizsgált esetben is „a konkrét kapcsolatok szintjén néha eltűnik a cigányokkal szembeni diszkrimináció, de nem tűnik el általában" (Kotics 1999.).

A teljes etnikai és felekezeti asszimiláció, valamint kulturális adaptáció ellenére, a cigánysághoz való tartozás tényének a hangsúlyozása a településen egy személy társadalmi státusának, értékének a leghatározottabb tagadásával egyenértékű.

Azt, hogy cigányok adaptációs törekvései adott szint után kudarcra vannak ítélve a történeti előzmények mellett jelenbeli folyamatok is gerjesztik. A kisrégió erőteljes elcigányosodásának mellékhatásaként a cigánysággal szemben újabb előítéletek születnek vagy régebbiek aktivizálódnak.

A község etnikai összetételének gyökeres megváltozása, a román anyanyelvű cigányság politikai választóerejének megnövekedése a román–magyar együttélésben is feszültséget gerjesztett. A román anyanyelvű cigányok főleg a régió szász falvaiba költöztek be, például Kisszentlászlóra. Amikor 2006-ban a héderfáji magyar tanácsosok a községközpont Széplakon tartott gyűlésen a széplaki általános iskola osztályösszevonásaira szavaztak (a héderfáji önálló iskolai osztályok megmaradása érdekében), román cigányok gyülekeztek és megköpdösték a távozó magyar önkormányzati tanácsosokat.

A kollektív emlékezet megőrzött cigány–magyar vegyes házasságról szóló történeteket. Eszerint egyik házasság sem bizonyult tartósnak, az utódok pedig elhagyták a települést és máshol telepedtek le, akkor is, ha értelmiségiekké váltak, amely arra utal, hogy ebben a közösségben a cigány–magyar vegyes házasságból származó utódok „etnikai anomáliának" (Eriksen 2006. 332.) számítanak.

https://biblioteca-digitala.ro

A két világ közötti átjárások szabályozottak és ritualizáltak. A cigányok részt vesznek a falu intézményi életében, például a falugyűléseken. Ez azonban csupán passzív részvételt jelent. Az ünnepek, a lokális identitásépítés rendezvényei (például falunapok), az emlékhelyek, egyáltalán az intézményi szféra a magyar félhez tartoznak.[26] Mindezidáig nem volt azonban a településen cigány önkormányzati képviselő, mint ahogy más, társadalmi presztízst is kifejező, szimbolikus fontosságú pozíciót sem töltött be cigány személy, még a kommunista diktatúra idején sem. Ritkának számít ugyanakkor, hogy magyar fiatalok lakodalmára cigányokat is meghívnának, míg a településen tartott cigány lakodalmakra is igen ritkán, kivételes helyzetben mennek el magyarok.

A bennszülött cigány lakosság mentálisan a „jöttment" csoport felé helyezi magát, a velük való társadalmi érintkezések ritkák és behatároltak, nem vállalnak velük közös identitást.[27] A napszámos cigányokkal való társadalmi érintkezés a „szociális szennyezettség" (lásd Oláh 1996a. 185.) gyanúját kelti fel. Ez alól a megítélés alól kivételt képeznek a patrónus–kliens viszonyok nyomán cigányoknak szállást adó magyar családok. Ezek a családok ilyen vonatkozásban azért is gyanú fölött állók, mivel legtöbbször a legnagyobb gazdasággal rendelkező, külső munkaerőt igénylő gazdák biztosítják ily módon az állandó, kéznél lévő segítséget. Az ilyen gazdák a helyi társadalom presztízsstruktúrájában is legmagasabb fokon állnak, „nagygazdának" számítanak. Egy alkoholistának tartott fiatal férfi együtt él egy többtagú, „jöttment" családdal. A közösség normarendszerében ez rendkívül súlyos devianciának, a cigány–magyar együttélést szabályozó normarendszer nagyfokú megsértésének számít, amelynek következménye az egyén teljes mértékű marginalizálása. A héderfáji cigányok között is vannak a csoporton belül deviánsnak tartott személyek, akik éppen a „jöttment" cigányokkal való társadalmi interakciók

https://biblioteca-digitala.ro

gyakoriságával, „keveredésükkel" váltak a csoporton belül marginalizálttá.

A szimbolikus elkülönülés egyik megvalósulása: a karácsonyi kántálás

A cigány gyermekek és fiatalok hagyományosan a magyarokkal együtt járnak karácsonykor kántálni. A többségében magyarokból álló csoport a cigányseregbe is eljár kántálni. A magyar–cigány kapcsolatokra jellemző aszimmetrikus viszony megléte látványosan jelentkezik a népszokás számos eleme során, amikor az egyébként stabil forgatókönyvű rítus eljátszása a cigányok lakta területen jelentősen módosul.

A rítus elvárt megvalósulása szerint a kántálók csoportja énekkel köszönti a háziakat, majd valaki (általában a vőfély vagy a kezes) egy hagyományos karácsonyi köszöntőverset mond el. A köszöntő elhangzását a kántálóknak végig kell hallgatniuk, majd a háziak beinvitálását – hacsak néhány percig is –, illik elfogadni. A kántálók behívása és megvendégelése a magyaroknál *elvárt* gesztus az olyan családok részéről, ahonnan valamelyik családtag a kántáló csoport tagja, és *elvárt* mozzanat olyan családok részéről, ahol konfirmált leány lakik.

Az eredeti csoportnál lényegesebben kisebb kántáló csapat járja végig a cigányok lakta falurészt. A cigányok lakta falurészen történő kántálás során a kántálók nem úgy viselkednek, mint a falu magyarok által lakott részein. Itt a magyar legények nem szívesen fogadják el a rítus többnyire kötelező részének tartott beinvitálást, vagy csak nagyon ritka esetben, akkor is vonakodva, inkább egyes személyek függvényében téve kivételeket a kötelező viselkedésminta alól. Legtöbbször nem is kerülhet sor a beinvitálásra, mivel az ének elhangzása után a kántálók csoportja továbbmegy egy másik házhoz, így a házigazdával lényegében csak a köszöntőt elmondó kezes és

https://biblioteca-digitala.ro

vőfély találkozik. A cigányok lakta falurészen mindig vannak olyan kapuk, amelyek zárva állnak a karácsonyi és újévi bálokra pénzadományt gyűjtő kántálók előtt. A magyar kántálók ezt természetesnek veszik, nemtetszésüket a kapu megdöngetésével, újabban az udvarba dobott hangpetárdával fejezik ki, amely magyar családokkal szemben elképzelhetetlen lenne. A helyzet értelmezésére sokszor elhangzik egy szó: „cigányok", amely a cigány–magyar együttélésre jellemző aszimmetria egész viszonyrendszerét magában foglalja. Az ilyen helyzetek a cigányokról való negatív képalkotás újratermelődését eredményezik, hasonló módon ahhoz, amit Biró A. Zoltán és Oláh Sándor állít: „A cigányokkal szembeni viselkedésmód elvei már az elsődleges szocializációban beépülnek az egyéni azonosságtudatba: a társadalomba belenevelődő egyén az elődök intézményesült világából vesz át viselkedéselemeket, viszonyulásokat" (Biró–Oláh 2002. 45.).

Térbeli határépítés: a cigány temető

A lokális társadalom etnikai alapon történő szegregálódása mutatkozik meg a temetkezési szokásokban is. Annak ellenére, hogy az 1989-es rendszerváltozásig a héderfáji cigányok egy-két kivételtől eltekintve a református vallásúak voltak, szigorú norma tiltotta, hogy a magyar református temetőbe temetkezzenek. A feljegyzések szerint 1930-tól a település két református temetője közül a kisebbikbe, az úgynevezett cigány temetőbe temetkezhetnek. Mindezidáig nem sikerült kideríteni, hogy miért 1930-ban történik meg ez a váltás, mivel úgy tűnik, hogy azelőtt ez a temető is a másikkal egyenrangú református temetőként működött. Az utolsó magyar etnikumú, akit ebbe a temetőbe temettek, éppen egy református lelkész volt.

https://biblioteca-digitala.ro

Utz Jeggle állítja, hogy „a határok meghúzása (...) nemcsak stabilizáló, hanem egyben dinamizáló tényező is: minden határi kihívás a határt legyűrni kívánó erők számára" (Jeggle 1994. 3.). A kollektív emlékezet szerint egy esetben próbáltak cigány halottat a jelenlegi „magyar temetőbe" temetni. Olyan családról volt szó, amely két generáció óta a falu szimbolikus középpontjában vásárolt házat. A magyarok körében erős felháborodást váltott ki az eset, ennek ellenére végül is a magyar temetőn belül, a Cinterem nevű részen temették el. A cigány család az őket érő rutinos stigmatizációt az integrálódást jelző „határátlépésel" próbálta feloldani, amely végső soron az eredménytől függetlenül (halottjukat mégiscsak a magyar temetőben temették el) kudarcot vallott: a magyarok határozottan újradefiniálták etnikai hovatartozásukat, ily módon nem ismerték el a család megszerzett pozicionális identitását.

A cigány temetőt a harangozó kaszálhatta, ahogy a temetőben álló jónéhány gyümölcsfa (szilva, dió) termése is az övé volt.

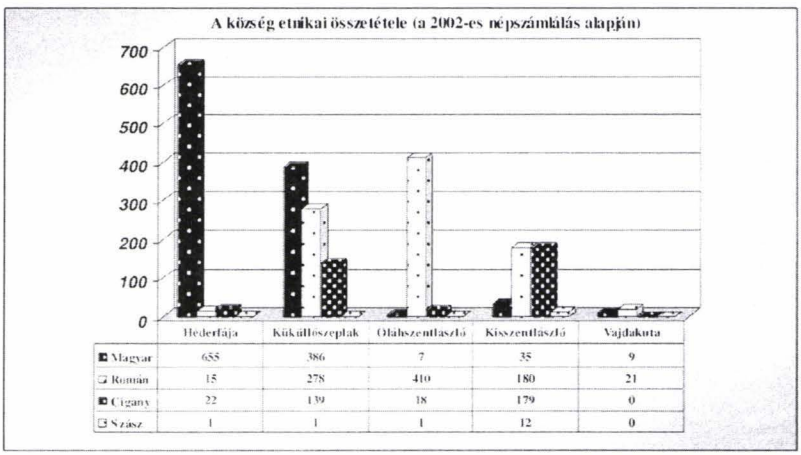
Összegzés

A cigányokról alkotott képvonatkozásában nincsenek alapvető jelentőségű módosulások, a cigányság adaptációs törekvései és sikerei ellenére sem. A cigányoknak a magyarokhoz tudatosan igazodó életformája a gazdasági különbségek csökkenése, adott családok vonatkozásában ezek kiegyenlítődése, vagy éppen a cigányok javára billenése sem tudja megváltoztatni a cigánysággal kapcsolatos, súlyos előítéletekkel terhes mentális beállítódásokat. A két világ közötti szerkezeti távolság tehát

https://biblioteca-digitala.ro

továbbra is fennáll, a vegyes házasságok, a többségi etnikummal kialakított műrokonsági (például komasági) kapcsolatok, a cigányok életmódjának, gazdasági stratégiáinak a magyar közösséghez való közeledése dacára is. A magyar etnikum adott találkozási helyzetekben rutinosan stigmatizálja a cigányokat. A cigány etnikum leértékelése legtöbbször a cigánysághoz, mint csoportnak szól, a mindennapi életvezetésben a személyközi, falutársi, kollegiális vagy éppen műrokonsági viszonyokban nem kimondott, de szimbolikusan megalkotott. Ezzel is magyarázható, hogy a stabil gazdasági egzisztenciát megteremtő cigány fiatalok, akik adaptációs stratégiája a településen belül is a legsikeresebb lehetne, előszeretettel kezdenek új életet a településről való elvándorlásuk révén.

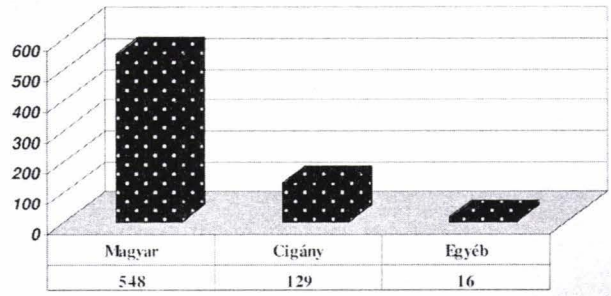
Etnikai, felekezeti, területi[28] mutatók



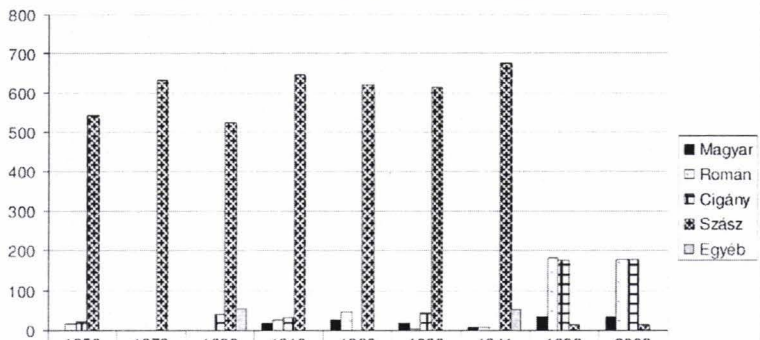
	Hederfája	Kükülloszeplak	Olahszentlaszló	Kisszentlaszló	Vajdakuta
Magyar	655	386	7	35	9
Román	15	278	410	180	21
Cigány	22	139	18	179	0
Szász	1	1	1	12	0

https://biblioteca-digitala.ro

Héderfája etnikai összetétele a Polgármesteri Hivatal nyilvántartása alapján

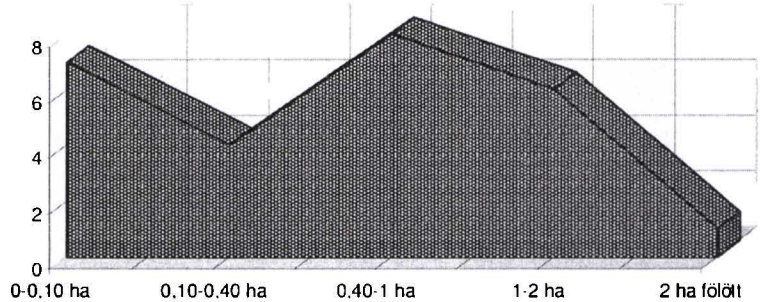


Kisszentlászló etnikai összetételének változása



	1850	1873	1880	1910	1920	1930	1941	1992	2002
Magyar	1	0	0	19	25	19	9	33	35
Román	15	0	0	26	47	2	7	183	180
Cigány	21	0	38	31	0	43	0	178	179
Szász	542	633	525	645	619	614	676	12	12
Egyéb	0	0	54	0	0	0	51	0	0

https://biblioteca-digitala.ro



JEGYZETEK

[1] Kiemelés tőlem – P. L.

[2] Az általam vizsgált esetben ezeket a kereteket távolinak érzem, ezért nem teszek kísérletet alkalmazásukra.

[3] Az Arany János Közalapítvány által támogatott és a Kriza János Néprajzi Társaság szervezésében 2004 tavaszán, nyarán a település gazdaságszerkezeti jellemzőit kutattuk. A kutatócsoport tagjai Kinda István, Miklós Zoltán, Peti ehel és Szabó Á. Töhötöm voltak, a kutatást dr. Pozsony Ferenc és Szabó Á. Töhötöm irányították. A kutatás eredményeit önálló tanulmánykötetben közöltük (Peti Szabó szerk. 2006).

[4] Szemben például Kisszentlászlóval, amely a szászok kivándorlásával alapjaiban változtatta meg a település etnikai arányait (lásd a táblázatot).

[5] *Lista de alegători, evidența Consiliul Local Suplac.*

[6] Az óvódások összlétszáma 23.

[7] Az 18 osztályos diákok összlétszámára vonatkozóan nincsenek adataim.

[8] A helyiek által használt, lokális megnevezés.

[9] A két hosszanti fekvésű utcát egymástól egy 150–200 méteres ösvény köti össze.

[10] A Kis-Küküllő lokális megnevezése: Küköllő.

[11] Az utca két oldalán a következőképpen állnak a házak (M: magyarok háza, C: cigányok háza): 1. MCCCCCMMMMM. 2. CCCCCMC.

https://biblioteca-digitala.ro

[12] Például Szászbonyhán, ahol 2006-ban Szabó Árpád Töhötömmel végeztünk kutatásokat a cigányok körében (lásd Szabó 2006.).

[13] Oláh Sándor a homoródalmási cigányok differenciáltságát elemezve beszél arról, hogy a cigányok társadalmán belül a „társadalmi elhatárolódások több komponensre épülő mentális konstrukciókra alapozódnak (a származás, a történeti elővilágban gyakorolt családi foglalkozások, a családi gyökerek a településen, morális értékek)" (Oláh 2002. 73.).

[14] Az adaptáció etnikai megbélyegzettség nélküli, teljes mértékben sikeres voltát értem alatta.

[15] A napszámos cigányok magyarok általi megítéléséről (siménfalvi tapasztalatai alapján) Szabó Á. Töhötöm megfigyeléseire támaszkodhatunk: „A napszámos cigányok a falu értékrendszerében nagyon alacsony helyet foglalnak el, mert sem valódi, sem szimbolikus tőke falhalmozására nem képesek" (Szabó 2002b. 211.). A szerző továbbá hangsúlyozza, hogy ezzel a csoporttal szembeni különösen előítéletekkel terhes attitűd abból fakad, hogy „egyik napról a másikra élnek, nem biztosítják a jövőjüket, ezért állandóan kölcsönre szorulnak; ez pedig ellenkezik az önellátást szem előtt tartó, a kölcsönt hagyományosan kerülő, a jövőt minél inkább bebiztosítani igyekvő paraszti normáktól" (Szabó. 2002b. 211.).

[16] A kiemelés is tőle – P. L.

[17] A falusiak által használt megnevezés – P. L.

[18] Első gyermekét amerikai házaspárnak adta örökbe. A faluban azt állítják, hogy felnőtt lánya megkereste az anyját, de nem tudtak kommunikálni.

[19] A közösségtanulmányok módszertani gyakorlata alapján azonban én a vizsgált közösség részévé tettem őket, az elemzés egységének a falut, mint önálló, működő közösséget téve meg (lásd Sárkány 2000., Fosztó 2003.).

[20] A cigány–magyar együttélést más erdélyi településeken vizsgálószerzők hasonló tapasztalatokról számolnak be. „A jóval szerényebb nyagi körülmények között élők számára is legfőbb törekvés a falusi letformához való közelítés, sennek szimbolikusan felértékelt mozzanata a házvásárlás bent a faluban" (Kotics 1999.). Lásd még Fosztó 1998., ozsony 2003.

[21] Szaktudása révén nemcsak a lovak vasalását végzi, de a falu magas fokúgépesítése következtében létrejött új igényeket is ki tudja elégíteni (például ekeés tárcsalapok élezése, edzése stb.).

https://biblioteca-digitala.ro

[22] Oláh Sándor egy székelyföldi településen élő cigány kovács mikrotársadalmi helyzetét értelmezve egy olyan esetet mutat be, amikor a személy már nincs rászorulva a munkavállalásra, ám mégis nap mint nap űzi mesterségét. A szerző értelmezése szerint a vizsgált személy saját társadalmi valóságát azokban a kapcsolatokban építheti és tarthatja fenn, amelyekre más emberekkel naponta a szemtől-szembeni kontextusokban sor kerül. „A kapcsolattartás e formájával saját valóságfenntartó szükségletét elégíti ki: újra és újra definiálja saját világát, megőrizve mikrokörnyezete kollektív identitásképzésben elfoglalt pozícióját is" (Oláh 1996c. 204.).

[23] 1925-től a baptisták jelenléte egy-két család révén folyamatosnak mondható a településen.

[24] Főként idősebb, egyedülálló asszonyok.

[25] Az idézőjel is tőle – P. L.

[26] Hasonló helyzetről Biró A. Zoltán és Bodó Julianna számol be korondi kutatások alapján (lásd Biró–Bodó 2003. 75.).

[27] „Ismeretes, hogy a zárt, archaikus lokális közösségek belső működésének sajátossága volt az idegen, a »jövevény« irányában az elhatárolódás, a »taszító« gesztusokkal kifejezett distanciateremtés a társadalmi érintkezésekben" (Oláh 1996c. 199.). (Az idézőjelek is tőle – P. L.) Hasonló szimbolikus attitűdök a vizsgált településen is működnek.

[28] A területi diagrammok elkészítéséhez a 2003-as országos mezőgazdasági felmérés statisztikai adatait használtam. Az etnikai grafikonok összeállításához Miski György *Területi felosztás és nemzetiségi összetétel* (CD ROM 1992) című munkájában közölt adatok, valamint az 1992-es, a 2002-es hivatalos népszámlálás, valamint Széplak község polgármesteri hivatalának *Lista de alegători, evidența Consiliul Local Suplac* statisztikai adatait használtam fel.

https://biblioteca-digitala.ro

IRODALOM

BARTH, Fredrik
1969 *Groups and Boundaries: The social organization of culture difference.* Universitetforlaget, Oslo 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, VII. évf., 1. sz., 3–25.

BÍRÓ A. Zoltán–BODÓ Julianna
2002 Öndefiníciós kísérletek helyi környezetben. In: Bodó Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 137–167.
2003 „Hát ezek kezdtek sokan lenni..." Magyarok és cigányok Korondon. In: Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* MTA Társadalomkutató Központ. Budapest, 65–82.

BÍRÓ A. Zoltán–OLÁH Sándor
2002 Helykeresők. Roma népesség a székelyföldi településeken. In: Bodó Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 13–48.

BRUBAKER, Rogers
2001 Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő*, 7–8., 60–66.

CRISTEA, Octav–LĂȚEA, Puiu–CHELCEA, Liviu
1997 Egy roma közösség etnikai megbélyegzettsége. *Antropológiai Műhely*, 47–57.

FORGÁCS Tamás: Csehül van, tótágast áll, cigánykodik. *Székelyföld*, 1999. III. évf., 1. sz. 74–96.

https://biblioteca-digitala.ro

FOSZTÓ László
1997 A formalizáció folyamata az interetnikus kapcsolatban. Esetelemzés egy cigány-magyar egymás mellett élés példáján. *Antropológiai Műhely* 1. 65–82.
1998 Cigány–magyar egymás mellett éles Székelyszáldoboson. In Bari Károly (szerk.) *Tanulmányok a cigányságról és hagyományos kultúrájáról.* Petőfi Sándor Művelődési Központ. Gödöllő 1998, 91–110.
2003 Szorongás és megbélyegzés: a cigány-magyar kapcsolat gazdasági, demográfiai és szociokulturális dimenziói. In: Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* MTA Társadalomkutató Központ. Budapest, 83–107.

GAGYI József
2002 A kicsi cigány és társai. In: Bodó Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja – Pro-Print Könyvkiadó. Csíkszereda, 49–68.

JENKINS, Richard
2002 Az etnicitás újragondolása: Identitás, kategorizáció és hatalom. *Magyar Kisebbség,* 4., 243–268.

JEGGLE, Utz
1994 Határ és identitás. *Regio*, V. évf., 2. sz., 3–18.
LÖFGREN, Orvar
1989 A nemzeti kultúra problémái svéd és magyar példákon szemlélve. *Janus*, 1989/VI. 1., 13–28.

ERIKSEN, Thomas Hylland
2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába.* Gondolat Kiadó, Budapest

https://biblioteca-digitala.ro

KOTICS József
1999 Integráció vagy szegregáció? Cigányok a háromszéki Zabolán. *Korunk* X. 9. 75–83.

OLÁH Sándor
1996a Cigány–magyar kapcsolatok (a többségi magyarság cigány-képének vizsgálata egy székely faluban). In: Gagyi József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 181–194.
1996b Gazdasági kapcsolatok cigányok és magyarok között. In: Gagyi József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 225–246.
1996c „... szeretnek... s szükségük es van reám..." In: Gagyi József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 195–205.
2002 „Adjon, Vilmos bácsi..." In: Bodó Julianna (szerk.): *Helykeresők? Roma lakosság a Székelyföldön.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja, Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 69–87.

PETI Lehel
2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdasági specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3.* KJNT, Kolozsvár, 184–212.

PETI Lehel–SZABÓ Á. Töhötöm (szerk.): *Agrárörökség és specializáció a Kis-Küküllő mentén.* Kriza Munkák, Nis Kiadó, Kolozsvár, 2006.

https://biblioteca-digitala.ro

POZSONY Ferenc
1993 A háromszéki magyar ajkú cigányok vallásos hitélete. In: Barna Gábor (szerk.): *Cigány népi kultúra a Kárpát-medencében. Cigány Néprajzi tanulmányok 1.* Magyar Néprajzi Társaság - Mikszáth Kiadó. Budapest - Salgótarján, 76-80.
2003 Magyarok, románok és cigányok a háromszéki Zabolán. In: Bakó Boglárka (szerk.): *Lokális világok. Együttélés a Kárpát-medencében.* MTA Társadalomkutató Központ. Budapest, 109–138.

SÁRKÁNY Mihály
2000 Közösségtanulmányok és összehasonlításuk lehetőségei. In: *Kulturális antropológia a 20. században.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 57–71.

SZABÓ Árpád Töhötöm
2002a *Közösség és intézmény. Stratégiák a lónai hagyományos gazdálkodásban.* Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár
2002b Az erővonalak eltolódása – magyar–cigány gazdasági kapcsolatok egy székelyföldi faluban. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kriza János Néprajzi Társaság, 205–216.
2006 Határaink: egy csoportkultúra megalkotása. *Korunk*, augusztus

TÚROS Endre
1996 Magyarok, románok, cigányok: ki van a középpontban? Református templom egy katolikus magyar faluban; templomépítés mit szimbolikus térfoglalás. In: Gagyi József (szerk.): *Egy más mellett élés. A magyar–román, magyar–cigány kapcsolatokról.* KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 165–180.

https://biblioteca-digitala.ro

ADAPTARE ŞI SEGREGAŢIE. COMUNICAREA DIFERENŢELOR CULTURALE ÎNTR-O CONVIEŢUIRE ROM–MAGHIARĂ DE PE VALEA TÂRNAVEI MICI

Rezumat

Autorul analizează atitudinile simbolice, gesturile de separare, structurile mentale ale maghiarilor în privinţa romilor. Concluzia studiului este că, în privinţa imaginii construite despre romi, nu s-au produs modificări semnificative, contrar eforturilor de integrare ale romilor în comunitatea majoritară maghiară. Nici eforturile romilor de a se acomoda la modul de viaţă a maghiarilor, diminuarea diferenţelor economice dintre cele două etnii, chiar schimbarea situaţiei economice în favoarea romilor nu au fost de ajuns pentru a schimba mentalitatea negativă a comunităţii maghiare despre romi. Diferenţele structurale dintre cele două lumi există în continuare, în ciuda căsătoriilor mixte şi fraternităţii dintre romi şi maghiari. Subestimarea romilor de către maghiari este adresată mai ales comunităţii romilor în totalitate; deşi în relaţiile zilnice personale, colegiale sau de înrudire subaprecierea nu este exprimată în mod categoric, totuşi simbolic este prezentă.

https://biblioteca-digitala.ro

ADAPTATION AND SEGREGATION. ANALYSIS OF CULTURAL DIFFERENCES IN A ROMA-HUNGARIAN COEXISTENCE ON TARNAVA MICA VALLEY

Abstract

The author analyzes the symbolic attitudes and the gestures of separation of Hungarians against Roma that live together.

Despite efforts made to integrate Roma into Hungarian majority community, the picture that has been built by the Hungarians about Roma has not changed. Indeed, Roma's efforts to accommodate the lifestyle of the Hungarians, the reduced economic disparities between the two ethnic groups, even the changed economic situation of Roma in the village were not sufficient for Hungarians to change negative perceptions and prejudices against Roma.

And this is because, despite mixed marriages and the "brotherhood" existing between the Roma and Hungarians, the structural differences between the two worlds still exist. Underestimation of the Roma by the Hungarians concerns the Roma community in its entirety; coming to the daily relations, personal relations, collegial or of relatedness ones, the underestimation is not expressed categorically, however symbolically it is present.

https://biblioteca-digitala.ro

PRIVEGHIUL CA ACT RITUAL LA RROMII ŞI ROMÂNII DIN COVĂSÂNŢ (JUD. ARAD)

Corina Viorica Şeran, Arad

1. Scurt istoric al Covăsânţului

Localitatea Covăsânţ, situată la poalele Munţilor Zărandului, la 28 km de municipiul Arad, marchează centrul vestitei podgorii arădene şi este atestată documentar încă din anul 1278. Mărturiile istorice privind aşezarea se găsesc în *Monografia lui Alexandru Marky*, potrivit căreia Covăsânţul ar fi plasat la poalele Muntelui Macra. Comuna poartă amprentele unei comunităţi ce a trăit pe teritoriul său încă din epoca de piatră şi se remarcă prin atracţii turistice relevante: *Cetatea Tornea*, *Cetatea de pământ Hindec,* respectiv „Turnul" cu ruinele unei biserici ridicate în stil gotic, în sec. al IV-lea. Suprafaţa administrativă a acesteia este de 3754 ha şi trebuie să precizăm că nu deţine sate aparţinătoare. Conform recensământului efectuat în anul 2002, s-a constatat că înregistrează o populaţie de 2659 locuitori, dintre care 75,5% români, 23,5% rromi, 0,5% maghiari, iar 0,3% alţii.

2. Configuraţia spirituală a etniei rrome

În prezentul studiu ne-am propus să radiografiem configuraţia priveghiului ca act ritual la românii şi rromii ce conviețuiesc în palierul spaţial covăsânţean. De obicei, un popor se deosebeşte de altul prin tradiţiile şi gesturile cotidiene care îi configurează profilul psihologic sau îi reflectă modul de gândire, respectiv de percepere a existenţei. Chiar dacă evoluţia

https://biblioteca-digitala.ro

societății a generat multiple transformări, în mentalul popular, complexul manifestărilor folclorice a rămas relativ nealterat. Spre exemplu, rromii au supraviețuit în spațiul românesc încă de la sfârșitul sec. al IV-lea tocmai datorită conservării tradițiilor, iar cei aproximativ 8000000 de rromi care trăiesc acum în Europa se constituie ca etnie distinctă, particularizată prin reguli și legi proprii. Cu toate acestea, în rândul lor, se face tot mai simțită nevoia de schimbare, de adaptare la standardele vieții moderne. Dacă ne raportăm la rromii din țara noastră, putem afirma că există grupuri care, renunțând la vechile obiceiuri, încep să se alinieze majorității, prin adoptarea unui stil de viață similar acesteia, însă și familii conservatoare, dornice să-și mențină intacte tradițiile.

Rromii se înscriu în categoria minorităților transnaționale fără un teritoriu de origine, motiv pentru care împrumută diverse elemente specifice culturilor și țărilor pe unde se perindă. Conștiința lor colectivă este diferită de a altor minorități, întrucât se fundamentează pe un mod de viață distinct ce vizează apartenența la grupuri informale, de vecinătate și profesionale. Percepuți ca reprezentanți ai unei lumi misterioase, exotice, care vagabondează prin lume fără un scop prestabilit, nu este de mirare că *drumul, calul, cortul* sau *libertatea neîngrădită* au constituit dintotdeauna simboluri definitorii ale acestei etnii rătăcitoare într-un perimetru ce se edifică printr-un alt sistem valoric. Având o structură socială aparte și un mod de existență preponderent nomad, rromii și-au construit un tipar moral diferit de al sedentarilor cu care au venit în contact. Pe de altă parte, ne confruntăm cu o reală dificultate în a înțelege complexul credințelor și al tradițiilor acestei etnii, deoarece, perindându-se sute de ani prin lume, au împrumutat câte ceva de la fiecare populație cu care au venit în contact. Totodată, universul lor

https://biblioteca-digitala.ro

cultural joncționează puternice influențe păgâne, superstiții şi mituri de variate proveniențe, un amalgam de credințe heteroclite, aparent fără o semnificație religioasă autentică. De fapt, avem de-a face doar cu împrumuturi sedimentate în universul lor mitico-mental. Acestora li se adaugă particularitățile privind evoluția actuală a lumii rromilor care, prin contactul cu civilizația, a început să își piardă specificul şi algoritmul legilor nescrise ce au călăuzit-o în ultimele sute de ani. În contextul istoriei europene, evoluția lor atipică a fost frecvent legată de probleme speciale ce derivă din faptul că aceştia sunt singura populație din Europa, de altă rasă şi originară din alt continent, cu un specific lingvistic şi cultural diferit de cel european.

Despre locul lor de origine s-au emis mai multe ipoteze, potrivit cărora ar proveni din Egipt sau din nord-vestul Indiei, mai exact din provincia Punjale. Cert este că migrația rromilor către Europa, alături de alte grupuri etnice orientale, s-a produs treptat, cu opriri prin Grecia, Bulgaria, Serbia, Țara Românească, Transilvania şi în vestul continentului.

După maghiari, rromii reprezintă următoarea minoritate ca număr în țara noastră. Coexistența unei populații majoritare de români cu una minoritară de rromi, impune, în primul rând, eforturi instituționale, dezvoltarea unei inteligențe şi a unei conştiințe civice.

Prezenți în spațiul istoric românesc de la sfârşitul sec. al XIV-lea, rromii au avut un rol subordonat, însă deloc neglijabil, în evoluția Țărilor Române, apoi a României până în prezent, când se impun ca preocupare majoră pentru societatea românească. În țara noastră, ei au fost tratați ca o minoritate specială ce trebuia integrată în noua organizare economică şi socială, iar dacă avem în vedere contextul aderării la Uniunea Europeană, putem afirma că se continuă adoptarea unui cadru

https://biblioteca-digitala.ro

legislativ al ordonanțelor de urgență privind îmbunătățirea situației rromilor și aplicarea reglementărilor europene în materie de minorități.

3. Percepția rromilor/ românilor asupra morții

Înainte de Hristos, majoritatea culturilor vechi înțelegeau moartea ca pe o trecere în cadrul eternului ciclu viață - moarte - viață, un parcurs necesar către o viitoare existență de factură spirituală, lipsită de îndoieli și temeri, ceea ce ar echivala cu împlinirea finală a spiritului prin contopirea sa cu eul colectiv. Pe de altă parte, modelul de gândire creștin a adus frica de moarte (teroare cauzată de deconstrucția corporală), moartea fiind receptată ca o consecință a păcatului originar pentru care singurul vinovat este omul. S-a constatat că nici o cultură tradițională contemporană creștinată, mai devreme sau mai târziu, nu poate evita perspectiva creștină, motiv pentru care se urmărește contopirea celor două modele mentale într-o viziune relativ armonică, însă capabilă să reconstituie universul precreștin.

Prin taina și necunoscutul ce o înconjoară, moartea a fost receptată, așadar, drept cea mai relevantă experiență din ecuația umanității. Individul, neputând accepta dispariția totală, fără să lase în urma lui măcar o fărâmă din ceea ce a reprezentat cândva, și-a găsit mângâierea prin *credința în nemurirea sufletului*, întâlnită de altfel la un însemnat număr de popoare încă din cele mai vechi timpuri.

De aceea, atât românii, cât și rromii manifestă o preocupare specială pentru îngroparea în condiții optime a răposatului, întrucât au convingerea că sufletul celui neînhumat nu poate merge la locul de odihnă prestabilit, ci rătăcește necontenit în perimetrul unde i s-a mistuit trupul. Mai mult, în opinia unora, inclusiv echilibrul cadrului natural ar fi periclitat dacă s-ar înregistra o asemenea situație.

https://biblioteca-digitala.ro

Concepția despre moarte și cutumele funerare din cultura tradițională a rromilor se dezvoltă în spiritul opoziției pur-impur. Aceștia divizează fenomenul morții în două entități distincte: *moartea trupului*, respinsă total de abordarea ritualică a comunității, deoarece corpul mort este considerat necurat („biuzo") sau spurcat/ impur („maxrime") și *separarea sufletului* („o gi") *de trup*, alături de *călătoria sufletului către lumea morților* („o them e mulenqo"), ce se încurajează prin cutume funerare complexe menite să dezvolte memoria colectivă legată de cultul strămoșilor. Fiind privită ca *sfârșit al inimii* („o agor e gies qo"), *somn fără sfârșit* („biagoresqi lindri") sau *drum fără capăt* („biagoresqi drom"), moartea înseamnă o separare finală a corpului fizic, devenit impur („maxrimie"), de suflet, care își începe călătoria către lumea spirituală.

Dacă ne raportăm la comunitatea rromilor din Covăsânț, problematica morții se abordează mai anevoios, întrucât este considerată de rău augur, putând atrage, în viziunea lor, mari nenorociri asupra casei și a locuitorilor săi. Aspectul enunțat se fundamentează pe credința neclintită a acestora în noroc sau în soartă („baxt"), dar și în nenoroc sau destin rău („bibaxt"), ceea ce constituie un alt subiect pe care evită să-l abordeze. În opinia rromilor, rostirea numelui morții este echivalentă cu *a aduce moartea*, deoarece cuvântul, perceput ca element creativ, are capacitatea să transfigureze realitatea după voința performerului. Altfel spus, evitarea unui astfel de subiect constituie un mod de a te proteja pe tine, familia și, implicit, întreaga comunitate împotriva „bibaxtului".

Pentru români, moartea nu reprezintă un „punct terminus" pe axa existenței sau o dispariție în necunoscut, ea fiind doar o treaptă ce asigură transcenderea într-un alt statut existențial. Misterul „Marii treceri" și teama încercată în acest context au condus la proliferarea unor practici și credințe primi-

https://biblioteca-digitala.ro

tive în vederea protejării colectivității de o potențială criză ce s-ar declanșa prin înstrăinarea unui membru component.

La ambele comunități, individualitatea rigidă a cadavrului concentrează atenția asupra relațiilor complexe dintre individ și societate, care, pentru a putea conferi o rațiune a morții, trebuie elucidate, ceea ce denotă că ne confruntăm cu provocarea ultimă de a da sens existenței umane. Pentru supraviețuitori, atât viața, cât și moartea trebuie să aibă un sens, iar simplul fapt că se crede într-o lume „de Dincolo", constituie o dovadă pertinentă a proiectării viului dincolo de el însuși. Această viziune asupra morții a favorizat cristalizarea unor variate obiceiuri circumscrise ritualului funerar, dintre care *actul ritual al priveghiului* deține un rol esențial.

4. Priveghiul ca act ritual identitar

Comunitățile aduse în discuție impresionează și prin conservarea valorilor materiale și spirituale ce le particularizează. Studiul de față se bazează pe o seamă de informații culese în perioada 2000-2007, prin aplicarea unor chestionare privind riturile funebre, pe observația directă, respectiv pe înregistrarea unor manifestări folclorice. Perimetrul cercetat înregistrează un bogat fond ritualic și ceremonial care transpune în limbaj gestual, magic și obiectual raporturile interindividuale/ interfamiliale, în contextul schimbărilor de statut. Tradiția orală a Covăsânțului și sursele bibliografice avute la dispoziție ne-au permis să cunoaștem structura complexă și bine articulată a riturilor funebre. Pe de altă parte, este indubitabil că aceste rituri au suferit, de-a lungul timpului, o serie de modificări datorate interculturalității (suprapuneri, împrumuturi, schimbări formale) și condițiilor socio - economice. Spre exemplu, urbanizarea și industrializarea au contribuit la lărgirea exogamiei și au dus la un număr mare de metisaje.

https://biblioteca-digitala.ro

Corpusul funerar se remarcă îndeosebi prin complexitatea priveghiului, în derularea căruia se întrepătrund două tipuri relaționale ce vizează familia și comunitatea. Scopul nostru nu este să realizăm o prezentare exhaustivă a ritualului enunțat, ci ne-am propus să punctăm câteva dintre aspectele sale definitorii, așa cum transpar din tradiții, obiceiuri sau rituri și, în același timp, am dorit să reliefăm cum se concretizează eforturile unei minorități pentru a-și păstra valorile identitare. În sensul acesta, vom opera cu termeni ce denumesc generic componentele esențiale din recuzita priveghiului, respectiv vom analiza aspectele privitoare la relația individului cu comunitatea de apartenență și cu tărâmul mitic, al moșilor și strămoșilor.

În lumea morților, interacțiunea socială, elementul fundamental al culturii umane, devine imposibilă, însă înregistrăm și opinii potrivit cărora defuncții pot să comunice cu supraviețuitorii prin medierea bocetelor, a priveghiului sau a pomenilor, învestite cu sens doar de cei vii.

Însumând un ansamblu de rituri, credințe, gesturi și practici magice cu o finalitate clar trasată, priveghiul se impune, înainte de toate, prin arhaicitatea elementelor conservate. Principalul scop al vegherii este apărarea, dublată de propițiere, pentru că, la rândul său, priveghiul sacru vizează funcția principală a oricărui rit de trecere: *transformarea*, singura care permite rămânerea în interiorul cercului magic protector. După cum a observat și Mircea Eliade, *a nu dormi* înseamnă a participa în mod conștient la transmutația dintr-o anumită condiție a umanului în alta. Chiar dacă somnul poate asigura contactul cu imaginarul, privegherea garantează rămânerea într-o lume a normalității, pentru că momentul în sine implică deja comunicarea inerentă cu lumea de Dincolo: cerurile sunt deschise, iar nesomnul permite prezența totală în interiorul fenomenului.

https://biblioteca-digitala.ro

Participanții la starea de veghe îndeplinesc rolul păzitorilor mitici, reprezentând adevărate bariere împotriva potențialelor intruziuni nefaste, întrucât toți sunt conștienți de importanța majoră a actului ritual. De fapt, ne permitem să afirmăm că prezența unui număr mare de indivizi face trimitere la simbolismul fortăreței.

Cu puține excepții, priveghiul se practică, atât la români, cât și la rromi, în primele două nopți premergătoare înhumării. Fiind legat de căderea nopții, se fac atâtea privegheri câte nopți stă mortul în casă. Ritualul se înscrie în categoria actelor de păzire a mortului, deoarece se crede că nu este bine ca defunctul să fie lăsat singur, mai ales noaptea, când, în viziunea localnicilor, duhurile necurate sunt atotputernice. Așadar, timpul nocturn prezintă o periculozitate sporită ce vizează deopotrivă răposatul și supraviețuitorii, de unde reiese că priveghiul mediază o funcție apotropaică, limitând sfera de extindere a morbidului.

În zilele precedente înhumării, casa îndoliată devine un spațiu impur în care nici o activitate cotidiană nu se poate derula fără să intre sub incidența riscurilor. Întrucât pericolul se acutizează noaptea, apare imperativul ca întreaga colectivitate să se mobilizeze în vederea anihilării sau cel puțin a diminuării potențialelor primejdii.

4. 1. Pregătirea trupului neînsuflețit

La rromi, corpul mortului, considerat spurcat („biuzo"), constituie un posibil pericol pentru comunitate și de aceea el trebuie dat cât mai repede în grija preotului, care este nerrom, adică exterior comunității, aspect produs ulterior pregătirii corpului pentru înstrăinare.

După scalda rituală, la ambele popoare, defunctul este îmbrăcat cu haine noi sau cu cele preferate în timpul vieții, ceea ce reliefează cinstirea memoriei sale și a statului avut la nivel

https://biblioteca-digitala.ro

comunitar. Întrucât priveghiul constituie şi un moment prielnic pentru etalarea bogăţiilor, „copârşăul" cu trupul neînsufleţit se pune „în cea mai fainâ sobă" a familiei, jos, pe un covor persan, (la rromi) sau pe un suport specific (la români).

La ambele comunităţi, în sicriu se pune usturoi şi se presară de jur împrejur seminţe de mac pentru prevenirea strigoizării răposatului. De asemenea, crezându-se într-o existenţă postumă, similară celei terestre, sătenii obişnuiesc să „aprovizioneze" defunctul cu obiecte de uz personal sau cu anumite lucruri care au avut o oarecare însemnătate pentru el în timpul vieţii. Dacă se întâmplă ca mortul să rămână cu ochii deschişi, aceştia sunt acoperiţi cu monede, altfel apare riscul ca „răposatul să cheme pe cineva drag din familie." Rromii cei mai avuţi îi „oferă" mortului inclusiv galbeni sau euro, ca să-şi achite „călătoria" către „o them e mulenqo" şi, astfel, să prevină apariţia sa în ipostază de strigoi („coxano"), când şi-ar putea dezlănţui forţele malefice asupra întregii comunităţii. Localnicii consideră că moartea trebuie plătită pentru a nu reveni în comunitate, atât prin banii puşi în sicriu, cât şi prin monedele aruncate la răscrucile din drumul cortegiului spre cimitir, respectiv peste sicriul coborât în mormânt. De fapt, aceşti bani reprezintă preţul impus sufletului în vederea agregării sale la lumea strămoşilor. Pe lângă bani, la rromi sunt nelipsite sticlele de băutură, ţigările, diverse produse alimentare sau anumite lucruri ce trebuie „aduse" decedaţilor anterior, iar, pentru a-şi alunga frica sau plictiseala, li se pune şi o păpuşă confecţionată din materiale textile.

La români, defuncţii sunt acoperiţi cu două „pânze albe" şi au mâinile aşezate pe piept, în formă de cruce, aspect ce confirmă că respectivul a fost creştin, pe când rromii nu au vreun acoperământ specific, iar braţele sunt întinse pe lângă corp, „ca să meargă liberi în cealaltă lume, fără să-i împiedice nicio legătură pământească".

https://biblioteca-digitala.ro

Un alt imperativ comun ambelor comunități, îl constituie prezența unei lumânări ce trebuie să ardă la căpătâiul defunctului din motive precise: „pentru a lumina calea mortului spre ceea lume", „ca să nu meargă pe întuneric Dincolo și să rătăcească drumul", „să aibă și el oleacă de lumină", acestea fiind doar câteva dintre argumentele consemnate pe teren.

Având în vedere că la unele priveghiuri numărul participanților este de ordinul sutelor, familia îndoliată urmărește să asigure fiecăruia câte un loc, punând scaune și lavițe pe hol, în camerele alăturate sau în curte, dacă timpul este favorabil. De asemenea, în „soba cu mortul", de o parte și de alta a sicriului, se așază alte scaune ce vor fi ocupate de femei, deoarece bărbații preferă să se retragă în curtea locuinței sau într-o altă încăpere.

Tot timpul cât defunctul rămâne în casă, becurile nu se sting deloc, asigurând astfel luminozitatea necesară „călătoriei", iar oglinzile se acoperă cu o „șcergură" albă, fiindcă orice suprafață reflectantă este receptată ca un obstacol spre tărâmul celălalt, iar spiritului trebuie să i se ofere libertatea absolută de a-și urma periplul. O altă explicație face aluzie la faptul că, pentru a nu fi tentat să revină ca strigoi („coxano"), mortului îi este interzis să se privească în oglindă.

La rromi, pe pervazul unei ferestre, se pun, pe o farfurie, niște grăunțe și un pahar de apă „să se hrănească sufletul", despre care se crede că stă în preajma trupului neînsuflețit și urmărește dacă supraviețuitorii îndeplinesc cu rigurozitate practicile rituale menite să-i garanteze o postexistență fericită.

4. 1. 2. Recuzita priveghiului

La rromi, priveghiul durează toată noaptea, pe când la români, imediat după miezul nopții, sătenii se retrag spre casele lor. Grupul participanților la priveghi se compune din rudele celui dispărut, vecini, prieteni, precum și din alți membrii ai

https://biblioteca-digitala.ro

comunității, cărora le revine sarcina de a performa anumite jocuri sau de a monitoriza îndeplinirea rânduielilor îndătinate. Întrebată cine vine la priveghi, Cârpaci Zorița, o informatoare de etnie rromă, a afirmat: „tăt neamu', tătă garnitura...depinde din ce neam îi, din ce viță. Dacă îi din neam mare, vin sute de inși, iar dacă-i de viță mică, vin mai puțini".

Fiecare participant intră inițial „în soba cu mortul" și, încă din prag, rostește „Dumnezeu să-l ierte!"/ „Dumnezeu să-l odihnească!", la care cei prezenți răspund prin „Ierte-l Dumnezeu!". După aceea, majoritatea românilor merg până în dreptul sicriului, sărută crucea aflată pe defunct, uneori chiar și pe acesta, spre deosebire de rromi, care evită gestul amintit din cauza temerii exacerbate față de contagiunea cadavrului. Cei veniți încearcă să mângâie familia îndoliată, aducând motivația că decesul este prevăzut în planul divinității: „Așa o vrut Dumnezeu și noi nu ne putem împotrivi planurilor Lui!".

Numeroase credințe și practici pierdute din viața socială activă a covăsânțenilor s-au conservat prin mijlocirea textului folcloric și, în acest context, relevante sunt bocetele. La rromi, femeile stau pe covor în jurul sicriului și bocesc („se jelesc"/ „se cântă") individual sau colectiv răposatul, spre deosebire de români, la care actul bocirii se efectuează întotdeauna din picioare, bocitoarele ținând o batistă la ochi ca să evite căderea lacrimilor pe cadavru, ceea ce i-ar îneca sufletul. Pentru majoritatea covăsânțenilor, bocetul înseamnă o obligativitate rituală, iar absența jeirii este decodată ca un mare păcat, oamenii din popor știind că una dintre cele mai aspre ocări adresate cuiva este „să dea Dumnezeu să n-ai pe nimeni care să te bocească".

Limbajul bocetelor se concentrează asupra dinamicii fizice și emoționale induse de moarte, respectiv asupra călătoriei ca modalitate de translație din perimetrul viilor spre cel al morților.

https://biblioteca-digitala.ro

Constant, bocitoarele imploră cadavrul să se ridice pentru a sta de vorbă cu ele, însă toate rugăminţile rămân fără răspuns. Totodată, prin medierea versurilor funebre, se reiterează circumstanţele specifice decesului, relaţia dintre mort-bocitoare/ comunitate, procesul putrefacţiei, respectiv cel al separării de lumea telurică şi al încorporării în cealaltă. Potrivit mentalului popular, actul bocirii facilitează comunicarea imaginară dintre vii şi morţi. Pornind de la considerentul că morţii comunică între ei, supravieţuitorii le atribuie celor decedaţi de curând rolul de mesageri, întrucât lor le revine misiunea de „a transmite" unele „veşti" celor integraţi deja în perimetrul lumii „de Dincolo". Persoanele aflate în casă evocă virtuţile răposatului sau întâmplări sugestive din existenţa acestuia, în timp ce rudele apropiate rămân racordate la procesul jelirii. Dacă defunctul a urmărit constant răul, atunci mai degrabă este compătimit decât condamnat sau blestemat. De cele mai multe ori, relatările despre viaţa răposatului sunt elogii aduse frumuseţii caracterului său, dar, cu acest prilej, se evocă şi întâmplări vizând alte persoane decedate anterior.

În timpul vegherii, rromii stau laolaltă, beau, cântă, mănâncă împreună, discută, îşi împărtăşesc gândurile şi emoţiile, pentru a preveni materializarea experienţei nefaste a strigoizării. Tot acum se performează diferite jocuri (jocul de cărţi, table, şah ş. a.) cu valenţe apotropaice, deoarece sunt menite să apere comunitatea de o posibilă intruziune nefastă, ca urmare a fisurii ce s-a produs în structura ei prin survenirea decesului. Este relevant să menţionăm că jocul însoţeşte întotdeauna secvenţele rituale, asigurând interacţiunea dintre toate treptele şi formele devenirii. Aspectul enunţat este realizabil cu atât mai mult, cu cât orice joc face posibilă legătura dintre *acum-aici* şi *atunci-acolo*, favorizând astfel comunicarea directă cu strămoşii mitici, care îndeplinesc un rol decisiv în realizarea transformării şi mai ales în consfinţirea acesteia.

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă reflectăm asupra jocurilor de priveghi, putem observa că dincolo de aparența divertismentului se ascunde teama de a nu fi învins, ceea ce denotă că ele devin *jocuri ale sorții.* De asemenea, dincolo de aspectul ludic al scenariilor derulate, putem întrezări rigorile unei mentalități străvechi, conform căreia existența și postexistența erau privite împreună.

La români, rudele apropiate, vecinii sau prietenii familiei încercate îi servesc pe toți cei prezenți, imediat după sosirea lor, cu sandvișuri, prăjituri, sucuri și cu băuturi alcoolice, în schimbul formulei „Dumnezeu să-i primească!". La rromi însă, se obișnuiește „să nu vii cu mâna goală la priveghi", așa că fiecare aduce sticle de suc, bere, vin sau țuică, pe care le așază lângă sicriu, explicația gestului fiind respectul pentru mort și asigurarea tihnei sale în lumea cealaltă: „Fiecare aduce ceva când vine la priveghi: suc, răcie, vin, lăzi cu bere și le pune jos lângă copârșău. Asta să face din respect pentru mort, dar și ca să aibă sufletul ce bea pe lumea cealaltă", ne-a informat Covaci Lămâia, o bună cunoscătoare a tradiției rromilor.

După miezul nopții, rromii organizează o masă rituală îmbelșugată, la care sunt invitați toți cei prezenți. De regulă, în prima seară meniul se compune din aperitiv, fructe, prăjituri, cafea, sucuri și băuturi alcoolice, iar pentru seara următoare se taie unu-doi porci și se prepară variate sortimente culinare, exceptând supele și ciorbele. Îndeplinirea cu strictețe a obiceiurilor este condiționată de faptul că sufletul mortului, aflat în preajma celor vii, aude și vede tot ce se întâmplă în preajmă și se bucură de cinstirea ce i se acordă.

4. 1. 3. Finalitatea vegherii

Întrebați care este scopul participării la un asemenea act ritual, informatorii din ambele comunități ne-au oferit răspunsuri relativ similare. Astfel, un prim motiv îl constituie

https://biblioteca-digitala.ro

respectul pentru mort, la care se adaugă *îmbărbătarea celor îndoliați*, însă am înregistrat și argumente de tipul: „așa-i frumos", „așa-i obiceiul", „trăbă să păzim mortu' să nu se lipească duhurile rele de el" și, de regulă, sătenii obișnuiesc să glumească „pentru a speria moartea."

Priveghiul intră în categoria actelor de păzire a mortului, deoarece pretutindeni există puternic înrădăcinată convingerea că acesta nu trebuie lăsat nesupravegheat, fiindcă s-ar putea expune unor pericole. „Mortu' trăbă bine păzit. Nu-l poți lăsa nici 5 minute singur în casă; se poate întâmpla să treacă pe sub el un câine sau vreo mâță și nu-i bine. Privegherea îi cea mai mare pomană...", susține Cârpaci Salinca din Covăsânț.

Alte răspunsuri fac aluzie la credința potrivit căreia, în nopțile premergătoare înhumării, sufletul defunctului, aflat în preajma cadavrului, urmărește tot ce se întâmplă, iar dacă cei prezenți dovedesc insuficientă implicare afectivă față de dispariția sa, atunci ar putea deveni răzbunător: „nu îi bine să lași mortul singur, deoarece sufletul vede tot și se poate supăra" sau se presupune că atunci când moare cel ce a venit la priveghi, sufletul răposatului vegheat îi va ieși în întâmpinare. De asemenea, se afirmă că acest moment reprezintă ultimul prilej când se poate sta împreună cu cel dispărut, dar, mai mult, apare profund înrădăcinată convingerea că o priveghere corespunzătoare va feri defunctul de povara strigoizării, iar supraviețuitorii au garanția că-l vor reîntâlni pe tărâmul eternității. Am consemnat însă și cazuri când unii localnici au participat pentru a se ierta cu cel dispărut, nereușind să recurgă la gestul amintit în timp ce acesta era în viață.

Larga participare a comunității pune în evidență caracterul instituționalizat al acestei secvențe de ritual, faptul fiind determinat și de sporirea pericolului pe care cadavrul îl prezintă în timpul nopții, prin urmare avem de-a face cu teama

https://biblioteca-digitala.ro

de cadavru şi, implicit, de contagiunea morţii. În general, motivele pentru care se organizează priveghiul sunt aceleaşi pentru toţi localnicii, indiferent de sex, vârstă sau stare socială.

Ca să definim concepţia culturii tradiţionale a rromilor asupra morţii trebuie să avem în vedere două concepte esenţiale: *dualismul* şi *prezentul continuu*. Dualismul împarte lumea în bine şi rău, „Del" (Dumnezeu) şi „Beng" (Diavol), suflet şi trup, „cacipe" (adevăr) şi „xoxaimos" (minciună), „uzo" (pur) şi „maxrime" (impur), ambele laturi fiind considerate absolut necesare armoniei universale. Conform acestei paradigme, corpul este impur, ceea ce denotă că este firesc să moară, iar sufletul, fiind pur, nu moare niciodată şi îşi urmează călătoria spirituală.

Pe de altă parte, datorită prezentului etern din cadrul viziunii rrome asupra conceptului de durată a vieţii, în ciuda faptului că practica socială a dezvoltat numeroase ritualuri funerare, individul rrom, oricât de bătrân sau de bolnav ar fi, niciodată nu este pregătit pentru moarte, deoarece aceasta pentru el nici nu există. Ea reprezintă doar o iluzie datorată descompunerii corpului, iar corpul în sine este tot o iluzie, asemenea tuturor lucrurilor impure.

Dacă în sorgintea sa magică priveghiul avea scopul de a îmbuna sufletul celui mort şi de a crea un spaţiu protector împotriva spiritelor răuvoitoare, pe plan psihic el marchează un procedeu ingenios de combatere a crizei de doliu. Privegherea netezeşte calea către momentul marii despărţiri, al translaţiei din lumea ştiută în cea neştiută. Pentru covăsânţeni, priveghiul a fost şi va rămâne o datorie sacră şi un imperativ etic, pentru că ei înţeleg însemnătatea participării la suferinţa celorlalţi.

Obiceiurile cu întregul lor arsenal de limbaje şi manifestări rituale sunt oarecum spectaculoase şi reliefează conservatorismul, respectiv coeziunea macrogrupului, întrucât

https://biblioteca-digitala.ro

prin performarea lor se conturează o identitate diferită, puternic susținută din interior și încurajată din exterior. În generosul spațiu al Covăsânțului s-au conservat obiceiuri și tradiții cu un profil spiritual distinct în care sunt detectabile valori ale culturii spirituale atât de intim plămădite în perimetrul radiografiat.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Arnold Van Gennep, *Rituri de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1996.

Claude Rivière, *Socio-antropologia religiilor*, Editura Polirom, Iași, 2000.

Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997.

Gail Kligman, *Nunta mortului*, Editura Polirom, Iași, 1998.

Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1999.

Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, Editura „Grai și Suflet – Cultura Națională", București, 1999.

Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediția a II-a, Editura Nemira, București, 1996.

Marc Auge, *Religie și antropologie*, Editura Jurnalul Literar, București, 1995.

Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I-III, Editura Științifică, București, 1991.

https://biblioteca-digitala.ro

THE DEATH WATCH AS A RITUAL FOR THE GYPSY AND THE ROMANIAN PEOPLE FROM COVASANT, ARAD

Abstract

In this study we proposed to observe the configuration of the death watch as a ritual for the Gypsy and the Romanian people who live in the region of Covasant. We also tried to point out that a nation is different from another especially by the traditions and daily gestures which build its psychological profile or reflect its way of thinking, of perception of existence.

The explored space consists of a rich and ceremonial ritual which transposes in the language of gestures, magic and objects the interindividual and domestic relations. The oral tradition of Covasant and the bibliographical sources we had, allowed us to find out the complex and well articulated structure of the funeral rites.On the other hand, it is incontestable that these rites suffered many changes due to the intercultural and socio economical conditions. The funeral corpuscul is distinguished by the complexity of the deth watch,where there are two types of relations regarding family and community. In this paper we tried to point out some of its defining aspects as they come out from the traditions, rites, customs and we also wanted to emphasize the idea of how the efforts of a minority are carried out in order to keep their identity values. Includig an ensemble of rites,beliefs,gestures and magical practice,having a clear finality,the death wtch imposes first of all,on the archaism of the remained elements.The death watch belongs to the category of

https://biblioteca-digitala.ro

the guarding acts of the dead, because it must be guarded everywhere and not being exposed to different dangers. Most of the people points out the institutionalized feature of this sequence of the rite, because of the fact that the corpse may be dangerous during the night and we have to del with the fear of the dead and the contagion of morbidity. If, at its origin, the death watch could make the soul of the dead better and create a protctive space against evil, psychologically speaking, it emphasizes a device against the mourning feeling. It is essential that, for those who live in Covasant, the death watch was and it will always be a saint duty, an ethical imperative. The traditions with all the language and ritual manifestations reflect the conservatism, offering a different identity being suported from the interior and exterior on the same time.

https://biblioteca-digitala.ro

UNDE SUNT MOROII DE ALTĂDATĂ? DINAMICA TIMPULUI ÎN TEXTELE MITOLOGICE ALE ROMÂNILOR DIN TIMOCUL SÂRBESC[1]

Annemarie Sorescu-Marinković, Belgrad (Srb)

Metodă şi material

Comunitatea românilor timoceni este amplasată la sud de Dunăre, în triunghiul teritorial cu baza între localităţile româneşti Baziaş şi Calafat, formând un continuum în Serbia şi Bulgaria, în ciuda graniţei statale dintre cele două ţări balcanice. În Serbia estică, timocenii populează regiunea dintre Dunăre (la nord), graniţa cu Bulgaria (la est), râul Morava (la vest) şi Munţii Rtanj sau axa trasată de oraşele Paraćin şi Zaječar (la sud). Studiul de faţă se bazează pe cercetările de antropologie lingvistică ale autoarei, efectuate în ultimii şapte ani de zile în comunităţile de români timoceni, împreună cu echipa de cercetători de la Institutul de Balcanologie din Belgrad, şi ia în discuţie naraţiunile pe teme mitologice înregistrate în cadrul interviurilor şi discuţiilor cu membrii comunităţii.[2] Toate interviurile au fost înregistrate în limba română, mai exact în subdialectele şi graiurile vorbite în satele şi localităţile din care s-a colectat materialul. Înregistrările, însumând mai multe sute de ore, se găsesc în arhiva audio a Institutului de Balcanologie, doar o mică parte dintre acestea fiind transcrise şi publicate în cadrul a diferite studii de folclor (Sikimić/Sorescu-Marinković 2008) sau antropologie folclorică (Sorescu-Marinković 2009). Prin urmare, acest material audio, de dimensiuni impresionante, oferă o imagine sincronică, contemporană a folclorului timocean, nu una diacronică.

Pentru studiul de faţă, am selectat câteva fragmente de conversaţie, de cele mai multe ori părţile finale ale naraţiunilor

https://biblioteca-digitala.ro

pe teme mitologice, înregistrate în diferite regiuni din zona timoceană, care includ atât puncte *ungureşti*, cât şi *ţărăneşti* şi *bufane* (pentru categorizarea grupurilor de timoceni, vezi Sikimić 2003, 2005, Sorescu Marinković 2006a), şi, pe baza acestora, am încercat să analizăm modul în care interlocutorii marchează momentul „dezactivării" fiinţelor mitologice din repertoriul local.

Naraţiunile pe teme mitologice şi clasificarea lor literară

Problema fundamentală pe care o ridică textele pe care ne vom baza analiza este că aceste creaţii orale rămân în afara sistemului taxonomic sau circulă nestingherite prin spaţiile libere dintre categoriile acestuia. Practica cercetării ne dezvăluie întotdeauna o mulţime de texte care, prin trăsăturile lor specifice, nu ţin nici de basm, nici de mit, nici de povestea cu animale, sau, din contra, au trăsături şi de basm, şi de mit, şi de poveste cu animale. Mihai Coman sintetiza expresiv această situaţie: „Asemenea calului troian, textele neclasificabile dărâmă, din interior, zidurile tipologiilor, arătând că «meterezele» categoriilor de gen nu sunt bine construite şi nu sunt aşezate acolo unde trebuie. Experienţa antropologică demonstrează astfel că sistemele abstracte de analiză şi clasificare nu reuşesc niciodată să domine această «invazie a concretului», că ele nu pot rezista în faţa presiunii exercitate de «cazul particular» şi că, de regulă, ele se destramă ori se risipesc într-o mulţime de aplicaţii şi interpretări cu caracter limitativ, în polemici şi controverse adeseori sterile, în rectificări şi ameliorări strict terminologice" (Coman 1985: 121).

Prin urmare, am adoptat perspectiva emică, respectând principiul după care aceste texte au fost ordonate de către informatori – legende, basme, întâmplări superstiţioase, povestiri

https://biblioteca-digitala.ro

despre experiențele întâlnirii cu supranaturalul – și considerându-le un tot. Semnificativă în acest sens este replica unei interlocutoare din Timoc, care, după ce mi-a vorbit despre credințele legate de anumite ființe mitologice și mi-a istorisit câteva legende, observând că notez totul cu atenție și condusă fiind, probabil, de logica ordonării textelor de acest gen, a adăugat:

Acuma fincă scrii acia să-ț mai spun șî o poveastă.
(Urovica)

Folclorista rusă Levkievskaja, în încercarea de a defini textul mitologic, afirmă că acesta este prin excelență *sincretic*, conținând diferite tipuri de texte. De exemplu, textul poate începe ca o istorisire despre o anumită credință și se poate termina cu un comentariu didactic – cum trebuie să te comporți în cazul întâlnirii cu demonul, sau poate include un text magic de adresare directă către ființa mitologică. Granițele textului mitologic obținut de la purtătorii tradiției se suprapun foarte rar peste granițele textelor definite de folcloriști ca genuri. Textul mitologic este *o unitate reală a comunicării verbale*, nu o creație literară, și trebuie analizat, în primul rând, ca un element de *comunicare verbală*. Textul mitologic include diferite genuri comunicative, unite de o temă comună. Astfel, printre elementele textului mitologic se numără, în funcție de tipul situației comunicative și de relația între interlocutori, următoarele: *povestiri despre întâlnirea cu demonii,* caracterizate de experiența personală a întâlnirii cu supranaturalul; *credințe*, informații din fondul general de cunoștințe colective, care iau, cel mai adesea, forma afirmațiilor de tipul „Ielele sunt..."; *afirmații și comentarii didactice*, diferite interdicții și reglementări, de tipul: „Nu pune geanta pe jos pentru că..."; *adresarea directă către ființa mitologică* etc. (Levkievskaja 2006).

https://biblioteca-digitala.ro

Dezbaterea asupra statutului acestor texte a stârnit, de-a lungul timpului, interesul multor cercetători, care au utilizat nomenclaturi diferite în diferite perioade de timp. Astfel, Tony Brill, în *Tipologia legendei populare românești*, folosind termenii consacrați de folcloristul danez C.W. von Sydow la mijlocul secolului trecut, arăta că în catalogul respectiv s-au introdus, în afară de *fabulate*, piese realizate artistic, și *memorate*, relatări simple ale unor experiențe individuale. Deși ultimele nu au fost unanim acceptate într-o clasificare de către cercetători, au fost socotite importante de Tony Brill sub mai multe aspecte. În primul rând, aceasta a considerat că ele pot fi privite uneori ca puncte de plecare, miezul din care se dezvoltă piesele *realizate*, iar adesea ca indicii ale decăderii acestora, adică a *fabulatelor*. Faptul că *memoratele* nu au ajuns *fabulate* se poate datora și circulației lor restrânse și interesului redus al poporului pentru aceste credințe, care nu au reușit să se realizeze pe plan artistic. Dezagregarea *fabulatelor* poate avea aceeași semnificație, pe plan invers, pentru alte legende, într-o anumită perioadă. În afară de aceasta, *memoratele* completează capitolele mai sărace din *fabulate* și, „ignorându-le, nu am putea reda o imagine completă a tradiției noastre de legende" (Brill 2005: 30). Autoarea mai menționează că legendele mitologice românești sunt în majoritatea lor *memorate*.

Universul demonico-mitic al românilor din Timoc

De-a lungul celor șapte ani de cercetări efectuate la românii de pe Valea Timocului, am acumulat un material de proporții (diverse narațiuni pe teme mitologice, informații, credințe, legende, descântece etc.), contradictoriu și inegal, fragmentar și repetitiv, dar fascinant în substanța sa.[3] La o lectură atentă, constatăm că nu se poate vorbi despre un „portret-robot" al niciunei ființe supranaturale, atât descrierile, cât și modul în

https://biblioteca-digitala.ro

care se narează despre ele fiind uimitor de diferite şi nerespectând un tipar general valabil (pentru a da doar un exemplu, putem spune că tabuurile verbale funcţionează în paralel cu povestirile foarte extinse despre acelaşi personaj demonic). Deosebirile sunt mari nu doar de la o zonă la alta, de la o localitate la alta, ci şi în interiorul aceluiaşi sat sau chiar de la interlocutor la interlocutor. Personajele care apar în textele mitologice au, de cele mai multe ori, contururi proteice şi fluide şi îşi schimbă rolurile între ele. Aşa cum observa Ion Cuceu, „reprezentările mitice, legendele şi povestirile superstiţioase" se plasează, mai mult decât alte categorii narative, „în zonele difuzului" (Cuceu 1999: 165). Acestea par să alcătuiască „veşnice nisipuri mişcătoare la care formele de suprafaţă nu se repetă niciodată – sau se repetă doar prin jocul hazardului – în vreme ce, dedesubtul lor, domnesc reguli ferme şi simboluri ordonatoare" (Hedeşan 2000: 13).

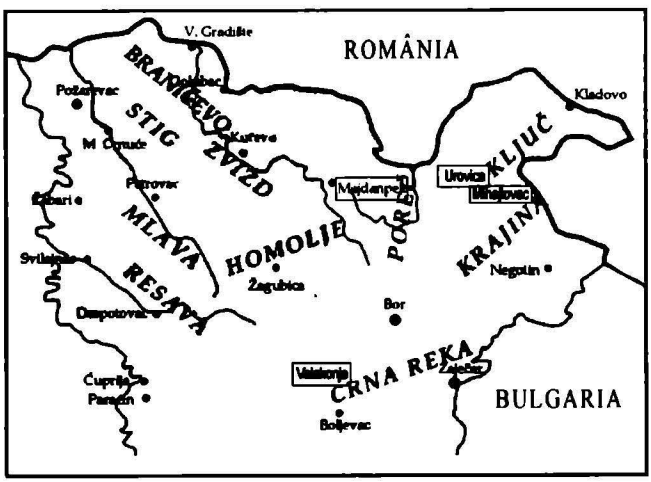
Pe baza textelor înregistrate până acum pe teren, putem observa că în Timoc se conturează o mitologie românească cu trăsături caracteristice pronunţate. În inventarul demonologic al acestei comunităţi intră fiinţe mitologice cunoscute atât în România, cât şi în mediul slav în care această societate s-a dezvoltat în ultima perioadă.

Pentru început, trebuie să observăm că cele trei fiinţe demonice care există în toate zonele din Timoc locuite de români (precum şi în România, Serbia şi în întreg spaţiul balcanic) şi care apar în repertoriul fiecărui informator sunt Ursitoarele, Zmăul (Zburătorul) şi Moroiul – legate de trei perioade importante din viaţa omului: naşterea, vârsta adultă (latura sa erotică) şi moartea. Aceste personaje mitologice pot fi clasificate drept *demoni activi*, deoarece despre ele se vorbeşte la modul prezent, din experienţă personală, practicile menite să le asigure ineficienţa sau să le „îmbuneze" menţinându-se până în ziua de

https://biblioteca-digitala.ro

astăzi (masa rituală pregătită la trei zile după naşterea copilului pentru Ursitoare; descântecele menite să îndepărteze Zmeii şi riturile de anihilare a acestora; practicile apotropaice dezvoltate pe seama credinţei că mortul se poate întoarce strigoi).

Printre celelalte personaje demonice care apar în repertoriul interlocutorilor din Timoc se numără: Ala, Caii lui Sântoader, Ielele, Joimărica, Miazanopţii, Muma Pădurii, Samodiva, Şoimanele, Vâlva etc. Unele dintre aceste personaje sunt, astăzi, în plin proces de „dezactivare"[4], de „dezintegrare", fenomen pe care îl vom comenta pe larg în continuare.



Localităţile în care au fost făcute înregistrările de teren utilizate în studiul de faţă (în chenar).

Momentul dispariţiei demonilor

Helmut Fischer descria, într-un studiu din 2003, impactul pe care indicatorii civilizaţiei moderne îl au asupra legendelor şi povestirilor din repertoriul tradiţional şi apariţia unor legende caracteristice epocii moderne, *legendele contemporane* sau

https://biblioteca-digitala.ro

legendele urbane, în care conținutul tradițional rămâne neschimbat (Fischer 2003: 34), acesta fiind însă adaptat la contextul contemporan: automobilul, trenul, avionul, radioul, telefonul şi televizorul, strada şi autostrada, supermarketul înlocuiesc calul şi căruța, călărețul şi călătorul, ulițele şi potecile, mlaştinile şi pădurile, hanurile şi cimitirele (*idem*: 32). În Timoc nu am înregistrat legende urbane în adevăratul sens al cuvântului (datorită faptului că majoritatea anchetelor de teren au avut loc la sat), însă impactul civilizației moderne poate fi observat cu uşurință din cele istorisite de interlocutorii noştri. Aşa cum menționam mai înainte, unele dintre personajele demonice care apar în narațiunile înregistrate se află, astăzi, în plin proces de „dezactivare". Dacă analizăm cu atenție textele înregistrate în Timoc, vom observa că se pot decela o serie de motive care stau în spatele acestui proces şi reprezintă tot atâtea momente ale civilizației moderne – adevărate borne care marchează disoluția anumitor ființe demonice, din perspectiva informatorilor noştri:

1) apariția mijloacelor moderne de transport:

Apariția automobilelor şi camioanelor la sate a cauzat dispariția demonilor care până nu demult populau drumurile şi pădurile din această regiune:

Ama nu ma sânt acuşa [n.a. ***Hale***], c-acuşa cămioańe, tămăbilă, şî nu mai e ńimic acuma, mamă, p'e, p'e câmp, p'e drumuri, nu mai... (Mihajlovac)

2) electrificarea zonelor rurale:

Electrificarea satelor şi, în consecință, dispariția întunericului care facilita existența anumitor demoni ce apăreau doar pe timp de noapte, a cauzat dispariția acestora:

https://biblioteca-digitala.ro

I1: Aia a fost ***Miaza Nopți***. *Ali*[5] acuma *svetla*[6] aia, al'ea nu mai m'erg la lumină.

I2: Şî estă svetlă multă.

I1: Svetlă multă.

I2: S-a pierdut, aşa śeva nu m'erg. Đe când a ieşât *struja*[7] nu s-a mai odzât. (Urovica)

3) progresul medicinei:

În trecut, apariția anumitor boli era explicată prin nerespectarea sărbătorilor ciclului calendaristic, care atrăgea după sine pedepsirea membrilor respectivi ai comunității. Printre ființele demonice justițiare legate de anumite date calendaristice se numără Caii lui Sântoader, Rusaliile, Joimărica etc. Interlocutorii noştri din Timoc au subliniat, în repetate rânduri, că astăzi nimeni nu se mai îmbolnăveşte şi nu mai moare din cauza lor, ci din cauza diverselor boli, dintre care cel mai răspândit este infarctul:

I1: Al'ea-s răl'e. ***Sântoađerii, Rusalil'i***.

I2: *Kao neka vrsta bolest*[8]. Ca vro boală śeva, śe şćiu io. Că d'emult śic-a fost aia, a umblat caii pe... Da acuma nu mai sânt aia, num-acuma boal'e. (Valakonje)

Sântoađeru cu ***Miaza Nopți***, ei amândoi a m'ers, śică, pe drum. Aşa a fost atunś. Da, da. Acuma nu mai crede ńima pră aia, nu mai şćie ńima de-aşa śeva, da numa eće v'edz, câț atâta îi lov'eşće şlogu. Că śică *šlog*[9], că *šlog* (...) N-am audzât atunśa să dzâcă că *šlog*. Ma eće, śică, l-a pośit ***Sântoađerii***, śică. (Urovica)

Tot aici trebuie inclusă şi utilizarea injecțiilor. În trecut, pentru ca mortul să nu se transforme în moroi, cei ai casei îl împungeau cu un ac, cu un spin sau cu alt obiect ascuțit. Astăzi, potrivit afirmațiilor informatorilor noştri, nu mai există nicio persoană care să nu fi făcut cel puțin o injecție în viață şi, astfel, nimeni nu se mai poate transforma în moroi.

https://biblioteca-digitala.ro

4) evenimente politice importante:

Şi evenimentele marcante de pe scena politică, cum ar fi schimbarea de regimuri, sunt percepute ca un moment important pentru modificarea sistemului de credinţe tradiţionale, mai exact ca data-limită care marchează dispariţia anumitor demoni, chiar dacă informatorii nu oferă mai multe detalii şi explicaţii cu privire la aceasta.

I1: ***Sântoad'erii*** ai-a mers p'e pământ când a fost d'e bătrâńeţă. N-a cut'ezat ńima să iesă d'in cas-afară, noapt'ea. Că ei a veńit călări ş-a trecut p'e drumuri. Şî p'e care s-a-ntâlnit cu ei la vremea aia d'e loc i-a počât. Aha. Acuşa nu mai estă aşa.

I2: D'e când e comuniştii, s-a dus, toţ a fugit de comunişti [râde].

I1: Nu mai, acuşa s-a pitulat şi ei, nu mai sânt p'e jos.

I2: Ai noştri s-a dus cu Titu, ai voştri s-a dus cu Ceauşăscu [râde]. (Mihajlovac)

5) apariţia blocurilor de locuinţe:

În general, tot ce este apanajul prezentului marchează dispariţia sau „dezactivarea" demonilor. În una din puţinele naraţiuni pe teme mitologice înregistrată în mediul urban din Timoc (oraşul Majdanpek), interlocutoarea leagă momentul dispariţiei Vâlvei Casei de dispariţia caselor şi de apariţia blocurilor de locuinţe:

I1: Aşa a fost vrodată ***Vâlve*** pin căş. Spune-a udzât pân-a lucrat pin casă tot. La noi a ferit *Bog*[10], aia n-am, n-am şćiut. Da spune că ***Vâlva Căşî*** aia a fost. Mulće, care şt'ie.

I2: Da, vedz, la noi la sat să zâśa când śică toată casa are ***Vâlvă***, *ali mahom, manifestuje se u obliku zmije.*[11] Toată ***Vâlva Căşî*** ei spun că, śică, iastă, *ali to je u obliku zmije.*[12]

https://biblioteca-digitala.ro

I1: *Ali to je*[13] al'ea la voi că-s căş, d-aişa-s zgrăduri[14]. Da, când a fost căşâl'i a fost în căş.
I2: A fost ş-aiş, da.
I1: Da aişa-s zgrăduri. Aişa *soliter*[15], zgradă [râdem cu toţii].
I2: Acuma noi ni-s toţ ***Vâlve***.
I1: Acuma vińe ăşća śe să drogireşće, ăia-s ***Vîlv'e***. Lele, numa l'e sparg pe la lume, *sačuvaj me, Bože*.[16] (Majdanpek)

Însă, dacă ne gândim mai bine, această temă – încercarea de a marca momentul dispariţiei fiinţelor mitologice – nu este una nouă. Mulţi etnologi au observat că informatorii lor simt nevoia de a sublinia momentul în care a avut loc dispariţia demonilor, însă nu au insistat prea mult asupra acestui lucru şi nu au transformat subiectul respectiv într-o temă serioasă de cercetare. Îl putem cita, în acest sens, chiar pe Simion Florea Marian, care, acum mai bine de o sută de ani, rezumând informaţiile informatorilor săi, observa că fiinţele supranaturale, mai exact Ursitoarele, nu se mai arată, din cauză că moaşele au destăinuit toate secretele lor: „În timpurile vechi, pe când oamenii erau mai buni, mai drepţi şi mai priincioşi, şi nu aşa de răi, invidioşi şi păcătoşi, ca în ziua de astăzi, se zice că mulţi le vedeau când vin şi le auzeau cum ursesc, cu deosebire însă moaşele care privegheau pe copiii nou-născuţi, precum şi pe mamele acestora. În timpul de faţă însă nu se mai arată, nici nu mai spun nimănui nimică, pentru că moaşele, precum şi alte persoane din timpurile trecute, care le văzură şi le auziră, au destăinuit toate secretele lor şi de-aceea acum se feresc de urechile lumii, şi cu atât mai mult de ochii ei" (Marian 2000: 52).

În acelaşi sens, însă mult mai târziu, Constantin Eretescu observa că: „O parte a populaţiei săteşti s-a mutat în centre urbane, făcând să crească numărul muncitorilor. În pofida

https://biblioteca-digitala.ro

migrației, populația rurală a continuat să se mărească. Prilejurile de a te afla izolat, departe de sat și de alți oameni s-au redus numeric. Se adaugă la aceasta defrișarea pădurilor – fenomen ce s-a intensificat în ultimele decenii și a cuprins întreaga zonă montană. Nu în ultimul rând, au avut loc modificări importante de mentalitate. Televiziunea, călătoriile pe spații geografice mari și contactul direct cu alte culturi au făcut ca relația omului cu ființele supranaturale locale să fie regândită în termeni moderni. O remarcă întâlnită frecvent este că incidentele în care sunt implicați Fata Pădurii și Omul Nopții s-au rărit sau că acele ființe mitologice au dispărut în anii de după război" (Eretescu 2007: 24). De asemenea, s-a modificat și atitudinea povestitorilor față de obiectul povestirilor despre demoni și acțiunile acestora. Problema credibilității este astăzi una dintre problemele centrale ale povestirilor și legendelor, pe când în trecut aceasta era considerată o premisă esențială a actului povestirii. Convingerea că există ființe demonice cedează astăzi teren în fața discuției sceptice (Fischer 2003: 32).

Această amplasare în modernitate a unor contexte și noțiuni arhaice poate fi observată chiar în cazul creațiilor cu formă fixă, cum ar fi basmele și legendele. Chiar dacă structura generală și subiectul rămân neschimbate, atingerea contemporaneității nu poate rămâne neobservată. Și voi oferi aici doar un exemplu: motivul AaTh 480 3, care este cunoscut în spațiul românesc ca „fata moșului și fata babei". În Timoc, „premisele" acestei povești sunt modificate în conformitate cu noul context social. În satul Urovica, de exemplu, fata moșului nu mai este orfană de mamă (ca în toate variantele de pe teritoriul României – care, însă, trebuie să admitem, au fost culese acum mai mult de o sută de ani), ci locuiește cu mama și sora vitregă (vezi Sikimić/Sorescu-Marinković 2008), ca o consecință a faptului că părinții ei au divorțat. Ea, când s-a măritat după om

https://biblioteca-digitala.ro

a găsât fată de muiere de pe om, s-a despărțât ori a murit mumăsa. Şî s-a despărțât şî s-a-nsurat cu asta. Şî ea, a făcut şî ea iar fată. (Urovica)

Pe fondul subțierii creditului acordat faptelor narate (între cei care cred necondiționat şi cei care refuză s-o facă se manifestă o mare varietate de convingeri), pot apărea, după Şeuleanu, aşazisele legende negative. Acestea sunt textele în care la sfârşitul narațiunii se caută şi se dau explicații sobre asupra întâmplărilor expuse: „neîncrederea față de aventura relatată este declarată fără echivoc, inexplicabilul şi senzaționalul sunt «luminate» cu argumente aşa-zicând ştiințifice. Tensiunea obținută prin aglomerarea evenimentelor se degajă în felul acesta, iar ascultătorii sunt readuşi brusc la realitate, conectați din nou la cotidianul lipsit de surprize" (Şeuleanu 1982: 16). Folcloristul clujean mai afirma că, în forma ei clasică, aşa cum o întâlnim în colecțiile publicate la sfârşitul veacului trecut şi la începutul celui actual, legenda pierde tot mai mult teren în realitatea folclorică românească: „Viguroasă încă în urmă cu câteva decenii, ea pare să se retragă înspre repertoriul pasiv, întârziind doar în memoria generațiilor mai vârstnice, şi aceasta aproape numai în zonele etno-folclorice mai conservatoare şi la agenții cu un comportament cultural arhaic. Restructurările intervenite la nivelul comunităților folclorice tradiționale, noul orizont cultural şi, nu exagerăm, ştiințific al creatorilor şi purtătorilor de folclor au avut drept consecință imediată o nouă viziune asupra lumii şi vieții care exclude aproape în totalitate perspectiva... legendară. Anulându-şi funcția fundamental explicativă, dar menținându-şi nealterate multe din rosturile sociale şi etice, legenda se încăpățânează să mai reziste prin virtuțile literar-artistice, prin puritatea gândului rostit frumos, prin forța imaginației" (*idem*: 16).

https://biblioteca-digitala.ro

Problema martorilor

Menționam mai înainte că informatorii marchează, cu ajutorul unei serii de indicatori lingvistici și paralingvistici, atitudinea față de demonii încă activi și față de cei aflați în plin proces de „dezactivare". Aceasta poate fi însă urmărită și în baza relației naratorului cu cele narate. Astfel, se poate vorbi despre o „formă de inerție prezentă" la nivelul narațiunii, marcată de expresia verbală impersonală *se zice că*, sub toate ipostazele sale (*se spune, se povestește, cică*), care „retrag orice responsabilitate cititorului" (Angelescu 1983: 241), care se desolidarizează discret de cele povestite. Când narează astfel de texte, interlocutorii își riscă propria legitimitate, deoarece cunoștințele despre fenomene supranaturale sunt adesea întâmpinate – în special în perioada modernă – mai mult cu aversiune decât cu admirație. Din acest motiv, naratorii dezvoltă numeroase *formule de autentificare*, printre care se numără atât cele care confirmă credința în adevărul celor narate, cât și cele care exprimă o anumită ambivalență și distanțarea de acestea (Rudan 2006: 91).

Mai exact, aceste texte pe teme mitologice țin mai mult de legendă, despre demonii respectivi, care aparțin unui trecut îndepărtat, nefamiliar, narându-se cu o relativă detașare. La polul opus se află întâmplările prezentate ca adevărate, în care „povestitorul își confundă persoana cu cea a eroului și prezintă evenimentul în calitate de martor autorizat, asumându-și responsabilitatea asupra celor povestite" (Angelescu 1983: 252). Unii cercetători numesc această categorie aparte de povestiri *povestiri despre experiențele întâlnirii cu supranaturalul*, susținând că „experiența cu supranaturalul nu poate fi decât personală și povestitorul insistă asupra detaliilor prin care vrea să probeze caracterul adevărat al întâmplării. El este interesat să demonstreze nu posibilitatea ca aceasta să se întâmple, ci

https://biblioteca-digitala.ro

faptul că aceasta i s-a întâmplat chiar lui sau cuiva apropiat, demn de crezare" (Constantinescu 1986: 44).

Se întrevede, prin urmare, importanța deosebită pe care martorii o au în economia acestor din urmă texte, ei fiind elementele-cheie, a căror lipsă poate să compromită subiectul. Otilia Hedeşan, glosând pe marginea spinoasei probleme a martorului, se întreba cât din aceasta este „experiență la limita normalului, cât este tradiție narativă asumată necritic şi de unde începe neadevărul", pentru ca, în final, mulând texte de tipul celor menționate mai înainte pe modelul „mitologiilor" lui Roland Barthes, să conchidă, în litera acestuia, că ele nu sunt „nici mărturisiri, nici minciuni, ci transformări ale unor trăiri după canoanele unei tradiții" (Hedeşan 2000: 276) şi că aceste întâmplări, chiar dacă sunt non-valide pe planul unui eventual „proces la bară", „rezistă în lumea tradițională, care pune buna credință înainte de necredință şi, pe baza considerației pe care o acordă celorlalți membri ai propriei comunități, nu pune la îndoială afirmațiile lor" (*idem*: 277).

Pe Valea Timocului, în cadrul acestui tip de texte, cei „chemați la bară" sunt, de cele mai multe ori, rude foarte apropiate, care pot în orice moment proba caracterul adevărat al întâmplării. La Mihajlovac, de exemplu, fiica interlocutoarei este cea care a văzut-o pe bunica sa transformată în moroi, în timp ce la Valakonje tot fiica este cea care poate depune mărturie că *nu* a văzut-o pe Muma Pădurii. Informatoarea din Ždrelo, localitatea în care Emil Petrovici a făcut înregistrări în urmă cu mai mult de jumătate de secol, istoriseşte că toți au văzut noaptea, când se întorceau de la nuntă, un câine negru uriaş, însă doar ea l-a visat mai târziu pe socrul ei decedat, care i-a dezvăluit că s-a transformat în câine, ca să îi sperie. De nenumărate ori, aşa cum am văzut, povestitorii înşişi sunt cei care îşi asumă întâmplările supranaturale narate, girându-le adevărul. Acest fapt

https://biblioteca-digitala.ro

o făcea pe Otilia Hedeşan să se întrebe „în ce măsură poetica unei specii poate să trezească o aderenţă atât de necondiţionată la regulile sale" (Hedeşan 2000: 277).

În loc de concluzie

Credinţele populare suferă în permanenţă modificări, iar în ceea ce priveşte sistemul mitologic, se poate observa că anumite fiinţe demonice au „pierdut teren" cu repeziciune în acest secol. Exodul generaţiilor tinere peste graniţe, schimbările politice, noile contexte economice şi sociale, progresele înregistrate în medicină şi tehnologie, tot ce poate fi cuprins sub emblema termenului *modernitate* reprezintă cauza acceleratei lor disoluţii (vezi, în acest sens, şi Fischer 2003). Mitul raţionalităţii uzurpă credinţele locale şi autoritatea sătenilor în a construi explicaţii pentru fenomenele naturale şi „supranaturale". Însă, aşa cum am văzut mai înainte, nu toţi demonii sunt subiect al acestei „epurări", credinţele în fiinţele demonice de toate felurile fiind încă vii în Timoc.

NOTE

[1] Această lucrare este rezultatul activităţii în cadrul proiectului *Stratificaţia etnică şi socială a Balcanilor*, nr. 148011, finanţat de Ministerul Ştiinţei şi Dezvoltării Tehnologice al Republicii Serbia, care se desfăşoară la Institutul de Balcanologie din Belgrad.

[2] Pentru metodologia cercetării de teren la românii timoceni, vezi Sorescu Marinković 2006b.

[3] La românii din Timoc, demonologia nu este subiect tabu; din contră, este cel mai uşor de abordat pe teren (Otilia Hedeşan descria foarte plastic această societate drept o societate „lacomă de *horror*"), spre deosebire de mediul sârbesc care, în general, este mult mai reticent.

[4] Ilić atrage atenţia asupra indicatorilor lingvistici şi paralingvistici cu ajutorul cărora informatorii marchează atitudinea proprie faţă de demonii activi (Ilić 2004: 20).

https://biblioteca-digitala.ro

[5] „Dar".

[6] „Dar acum lumină".

[7] „Curentul electric".

[8] „Ca un fel de boală".

[9] „Infarct".

[10] „Dumnezeu".

[11] „Dar de regulă se manifestă sub formă de şarpe".

[12] „Dar e sub formă de şarpe".

[13] „Dar aia e".

[14] „Blocuri".

[15] „Bloc turn".

[16] „Doamne păzeşte-mă".

BIBLIOGRAFIE

Angelescu 1983: Silviu Angelescu, Poetica legendei, *Legende populare româneşti*, Bucureşti: Albatros, 231-255.

Brill 2005: Tony Brill, *Tipologia legendei populare româneşti 1, Legenda etiologică*, Bucureşti: Saeculum I.O.

Coman 1985: Mihai Coman, *Mitos şi epos: Studii asupra transformărilor narative*, Bucureşti: Cartea Românească.

Constantinescu 1986: Nicolae Constantinescu, Fişe pentru un dicţionar de folclor (V), *Revista de etnografie de şi folclor*, tom 31, nr.1, 42-45.

Cuceu 1999: Ion Cuceu, *Fenomenul povestitului*, Cluj-Napoca: Editura Fundaţiei pentru Studii Europene.

https://biblioteca-digitala.ro

Eretescu 2007: Constantin Eretescu, *Fata Pădurii şi Omul Nopții: În compania ființelor supranaturale*, Bucureşti: Compania.

Fischer 2003: Helmut Fischer, Stari demoni – novi konteksti: Demonski likovi u suvremenim predajma [Demoni vechi – contexte noi: Figuri demonice în legendele contemporane], *Narodna umjetnost*, 40/2, Zagreb, 29-40.

Hedeşan 2000: Otilia Hedeşan, *Pentru o mitologie difuză*, Timişoara: Marineasa.

Ilić 2004: Марија Илић, Мит: између фикције и факције [Mitul: între ficțiune şi facticitate], *Избегличко Косово*, Лицеум 8: Крагујевац, 19-29.

Levkievskaja 2006: Е.Е. Левкиевская, Прагматика мифологического текста [Pragmatica textului mitologic], *Славянский и балканский фольклор – Семантика и прагматика текста*, Москва, 150-213.

Marian 2000: Simion Florea Marian, *Mitologia românească*, ediție îngrijită, cuvânt înainte şi note de Antoaneta Olteanu, Bucureşti: Paideia.

Rudan 2006: Evelina Rudan, Authentication formulae in demonological legends [Formule de autentificare în legendele demonologice], *Narodna umjetnost*, 43/1, 89-111.

Sikimić 2003: Биљана Сикимић, Полевые исследования „влахов" в северо-восточной Сербии [Cercetarea de teren la timocenii din Serbia de nord-est],

https://biblioteca-digitala.ro

Актуальиые вопсросы балканского языкознания, Санкт-Петербург: „Наука", 85-96.

Sikimić 2005: Biljana Sikimić, Etnolingvistički pristup vlaškoj duhovnoj kulturi – običaj „kumačenje" [Abordarea etnolingvistică a culturii spirituale a românilor timoceni – obiceiul înfrățitului], *Actele simpozionului – Banatul, trecut istoric şi cultural,* Editura Marineasa, Timişoara – Novi Sad – Reşiţa, 148-158.

Sikimić/Sorescu-Marinković 2008: Биљана Сикимић, Анамарија Сореску-Маринковић, Нови теренски записи мотива о прогоњеној девојци: влашке варијанте [Noi note de teren despre fata izgonită: variante timocene], *Српско усмено стваралаштво* (Ненад Љубинковић, Снежана Самарџија, ур.), Београд: Институт за књижевност и уметност, 431–467.

Sorescu Marinković 2006a: Annemarie Sorescu Marinković, Cultura populară a românilor din Timoc – încercare de periodizare a cercetărilor etnologice, *Philologica Jassyensia*, an II, nr.1, Iaşi, 73-92.

Sorescu Marinković 2006b: Annemarie Sorescu Marinković, The Vlachs of North-Eastern Serbia: Fieldwork and Field Methods Today [Românii din Serbia de nord-est: anchete şi metode de teren astăzi], *Symposia – Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Craiova: Aius, 125-142.

Sorescu-Marinković 2009: Annemarie Sorescu-Маринковић, *Самодива* код Влаха: интерпретација и

https://biblioteca-digitala.ro

реинтерпретација фолклорног текста [*Samodiva* la românii timoceni: interpretarea şi reinterpretarea textului folcloric], *Споменица Ане Радин*, Београд: Балканолошки институт (sub tipar).

Şeuleanu 1982: Ion Şeuleanu, În loc de prefață, cuvânt introductiv la volumul *Cartea vâlvelor – Legende din Apuseni*, de Maria Ioniță, Cluj-Napoca: Dacia, 10-31.

WHERE HAVE DEMONS DISAPPEARED? THE DYNAMICS OF TIME IN VLACH MYTHOLOGICAL NARRATIVES

Abstract

The present contribution is based on the ethnologic and anthropolinguistic fieldwork researches of the author conducted in the last seven years in the Vlach communities of North-Eastern Serbia and deals with narratives on mythological themes recorded in face-to-face interviews. The paper tries to analyze some fragments in the discourse of the interlocutors which point to the very moment of the disappearance or 'inactivation' of demons. The author identifies the reasons of this 'inactivation', pointing to the fact that the major cause for the disappearance of certain demons from villagers' mind is rather the cultural by-product of what people believe is the road to progress. The exodus of younger generations abroad, the new political changes and economic and social contexts, the advances in medicine, everything which can be coined 'modernity' is the cause of their demise. The myth of rationality merely usurps villagers' local knowledge and their authority in constructing explanations for natural and human phenomena.

https://biblioteca-digitala.ro

INDUSTRIA MEMORIEI COLECTIVE DUPĂ 1989 ÎN CLUJ-NAPOCA

Jakab Albert Zsolt, Cluj-Napoca

Baza teoretică

Cercetarea memoriei colective/ sociale nu este o disciplină prea veche, însă ceea ce a precedat prezentului a fost totdeauna urmărit de societate. Teoria lui Levi-Strauss că ceea ce a anticipat prezentul este în corelație strânsă, simbolică, cu societatea prezentului, s-a consolidat în ultimele secole. Timpul acumulat și fructificat - în sensul teoriei lui Levi-Strauss- este înregistrat, de societățile moderne, ca tradiție. Modernitatea a efectuat selecțiile ideologice ale tradiției și a alcătuit acele norme (canoane), în urma cărora și-a determinat categoriile *proprii* și *naționale*. Trecutul, ca parte a cunoștințelor culturale comune devine un factor determinant (definitor) al identităților naționale. Trecutul comun, cunoștințele comune nu înseamnă neapărat și cunoștințe omogene pentru membrii societății. Formele, ritualurile și modul în care se formează (organizează) sunt totdeauna încărcate emoțional și conflictual. În acest sens memoria colectivă nu este numai o cunoștință, ci un proces, un mecanism, care își caracterizează și produce societăți, prin prisma căreia aceastea se reorganizează.

În societățile moderne, această dimensiune temporală, relația cu trecutul, cu istoria construită din trecut, este unul din mecanismele simbolice cele mai importante. Cercetarea memoriei colective a devenit o problemă centrală a științelor sociale.

1. În concepția științelor sociale ceea ce transmite trecutul, este tradiția (*tradition*). Formele materializate sau

https://biblioteca-digitala.ro

simbolice ale bunurilor culturale canonizate în ultimele decenii sunt descrise cu ajutorul termenului de „patrimoniu" (patrimoine, cultural heritage). Termenul mai sus menționat a devenit supraîncărcat după „dompingul de memorie" a „erei comemoriale (comemorative)" (Nora 2007): „tizenöt év alatt az örökség fogalma magába vonta a közelmúltat, az öntött elemes építészetet és a haszonépületeket, a pályaudvarokat és a piacokat, amelyekre ma már másképp tekintünk." (Studiul din 1986 în traducere maghiară: Chastel 2006: 125.)

2. Reprezentările politice sunt strâns legate de tradițiile culturale. Aceste două categorii și intenții se pot separa, dar totuși trebuie să observăm faptul că sunt foarte multe tradiții și imagini ale trecutului, care au fost inventate în contexte ideologice și politice. (vö: Hobsbawm–Ranger 1983). Eric Hobsbawm interpretează memoria colectivă ca tradiție inventată, precum „producerea" tradiției în Europa secolului al 19-lea (Hobsbawm 1987). Este vorba despre inițiativele socialo-politice prin care anumite personaje, evenimente și procese politice, istorice sunt redate printr-o altă perspectivă, corelație și context, în urma cărora se produc alte imagini ale trecutului și ale istoriei.

3. Analiza cunoștințelor culturale se poate face prin reprezentările afișate pe scenele vieții sociale și expuse sferei publice. În acest sens memoria colectivă nu este o abstracție, ci cea care se reprezintă prin locuri/spațiu. Pierre Nora, teoreticianul spațiului memorial vorbește despre dispariția memoriei (Nora red. 1984–1992). Sentimetul (feelingul) continuității trecutului și memoriei s-a mutat în spații materiale, simbolice și funcționale: „Vorbim atât de mult despre memorie, doar pentru că ea nu mai există." Receptarea trecutului și a memoriei a suferit modificări datorită fenomenului localizării. „Există locuri ale memoriei (lieux de mémoire), pentru că ea nu mai are un cadru adevărat (milieux de mémoire)" (Nora 1999: 142).

https://biblioteca-digitala.ro

4. Organizarea memoriei nu este un gest individual, ci rezultatul unui proces colectiv. Maurice Halbwachs afirmă că evocarea amintirilor se produce în cadre sociale determinate şi funcţionează în aceste condiţii. Caracterul colectiv al amintirii este alcătuit prin referinţe la aceste conştiinţe comune; în memorie se reflectă mediul social înconjurător. Cadrul social funcţionează ca institut supraveghetor al memoriei, care prin reglementarea evenimentelor amintite garantează consensul social (Halbwachs 1925: VIII–IX). Din punctul de vedere al cercetării noastre astfel de instituţii sunt acele grupuri sociale (societăţi, asociaţii, cluburi etc.) care produc, suportă şi organizează memoria evenimentelor cercetate. În opinia lui Maurice Halbwachs societatea îşi imaginează trecutul diferit, în funcţie de scurgerea timpului şi de împrejuriri, adică îşi modifică convenţiile.

5. Organizarea memoriei colective, practicile comemorative sunt rezultatele privirii prezentului ca trecut. Émile Durkheim susţine că fiecare societate îşi creează timpul său propriu (Durkheim 2002). Ca produs social, noţiunea de timp este validă numai la plural: timpurile sunt produse sociale. Pentru aceste pluralităţi a propus Fernand Braudel, în anul 1946, noţiunea de timp „aproape nemişcat", „timp geografic" şi ulterior „durată lungă" (*longue durée*) (Braudel 1958; în maghiară: Braudel 1972). Grupurile comemorative vor să se vadă pe ele însăşi în această durată.

Precedentele: patrimoniul

Interesul faţă de trecut, nevoia de a poseda trecutul pare a fi o constantă în viaţa publică clujeană. Prima datare provine din 1442, prima placă comemorativă (de construire) din 1450. Prima statuie a memoriei în sensul lor de astăzi, dacă definim amplasarea obiectelor memoriale, ca forme ale reprezentării

https://biblioteca-digitala.ro

identității diferitelor grupuri, pentru care se luptă cu mijloace simbolice. Datarea, marcarea, comemorarea sunt categorii schimbătoare, fluctuante pe plan istoric, au avut diferite conotații în diferite perioade, și diferite atitudini s-au înlănțuit cu acestea. Din punctul nostru de vedere însă au nişte caracteristici comune: aceste obiecte și gesturi publice sau quasi-publice articulează timpul social și reprezintă uzul timpului și uzul trecutului mai pe urmă al societăților.

În procesul amplasării statuilor și plăcilor comemorative putem separa perioade mai mari. (Posibilitatea distingerii perioadelor provine din segmentabilitatea timpului.) În împărțirea perioadelor un rol important îl au diferitele evenimente, schimbări istorico-politice, mai ales schimbările de stăpânire. Politica schimbătoare a discursurilor, lupta lor simbolică, în funcție de etnicitatea reprezentantă, duce la constituirea sau la eliminarea spațiilor.

În procesul memorării clujene constatarea hotarelor de timp a diferitelor evenimente este în relație cu conștiința de epocă a oamenilor care trăiesc în același spațiu. Definirea diferitelor perioade este absolut artificială. Schimbările aferente nu pot fi privite decât dintr-un punct de vedere ulterior. Odo Marquard afirmă că construirea limitei perioadelor (mai mult: deconstruirea sau mutarea acesteia), „delimitarea" timpului este o pretenție antropologică, ce exprimă „o necesitate a hotarului, a limitei" (Kulcsár-Szabó 2000: 90).

Din perioada 1442–1989 se poate identifica 348 de *obiecte memoriale*. (Acest număr conține și obiectele demolate.) Nu voi prezenta complet etapele de constituire a memoriei prin definirea spațiului, însă voi interpreta sumar perioadele, însoțite de comentarii scurte:

- de la începuturi până la era reformelor (cumpăna secolelor 18–19.) (despre construirea bisericilor,

https://biblioteca-digitala.ro

şcolilor, podurilor, turnurilor; despre circumstanţele construirii clădirilor; evenimentele istorice: faptele principilor şi ale domnitorilor, vizitele domnitorilor; despre manifestarea indivizilor şi a burgheziei timpurii; limba memoriilor este latina)

- de la era reformelor până la 1848–49 (omiterea limbii latine în favoarea limbilor naţionale; suportarea memoriei monarhiei)
- 1849–1918 (neschimbarea conjuncturii stăpânirii; după 1867: manifestarea istoriei naţionale maghiare – evenimentele din 1848–49 – dominanţa limbii maghiare; inventarea tradiţiilor)
- 1918–1940 (apariţia etniei române în sfera publică a memoriilor: prima placă comemorativă (procesul memorandiştilor) apare în 1919, prima statuie (Lupa Capitolina) în 1921; interpretarea etnică a trecutului: noua putere a iniţiat dispariţia mai multor reprezentări considerate inacceptabile)
- 1940–1944 (reîntoarcerea stăpânirii: reabilitarea, scoaterea în evidenţă a discursului maghiar, reamplasări şi reafirmări)
- 1945–1989 (Această perioadă se poate împărţi în mai multe etape:
    - instalarea comunismului (lichidarea memoriei maghiare, înlăturarea urmelor monarhiei, înlocuirea cu ideologia comunistă),
    - deschiderea ideologică între 1968–1972 (plăci comemorative bilingve sau în limba română însă cu referiri maghiare),
    - spaţializarea concepţiei unităţii naţionale (originea şi unirea),

https://biblioteca-digitala.ro

- omiterea limbilor minoritare din memoria colectivă

Conținutul amplasamentelor de dinainte de 1989, este destul de eterogenă. Trebuie să marcăm diversitatea lingvistică:

Limba	
latină	111
iudaică	3
iudaică și română	1
maghiară	120
maghiară și latină	2
maghiară, iudaică, română și germană	1
germană	5
română	100
română și maghiară	5
Total	**348**

Crearea trecutului şi a memoriei colective după 1989

Evenimentele din 1989 s-au constituit ca o ruptură nu numai în sistemul politic ci şi în trecutul imaginar. Pe teren social a adus dramele (dramatica) slăbirii credinței în instituții şi oficialități. Trecutul creat de până atunci şi-a pierdut legitimitatea. După teoria lui Eric Hobsbawm putem afirma că, după eşecuri politice şi destabilizarea legăturilor sociale, societățiile restructurează relațiile prin inventarea noilor tradiții.

În ceea ce priveşte trecutul s-a putut observa două tendințe în strategiile autoidentificării. Pe de o parte negarea continuității cu trecutul creat de sistemele anterioare, în favoarea unui nou ordin istoric (*regimé d'historicité, régim du temp*). Noul regim istoric n-a vrut să continue sistemele economico-socio-politice anterioare. Pe de altă parte, în paralel cu acestea s-a ridicat exigența profunzimii istorice: cum se poate legitima, cum se poate crea continuitate în spațiul istoric. Şi noul sistem politic a

https://biblioteca-digitala.ro

considerat strict necesar să deducă noul sistem social din istorie. A considerat necesar trecutul şi pentru că s-a identificat în mod contrar cu sistemele economico-socio-politice anterioare, s-a delimitat de acestea: astfel trecutul pe de o parte a fost depăşit şi pe de altă parte a devenit un model.

Despre perioada dintre 1989 şi 2008, după cercetările prealabile, se poate afirma că este epoca cea mai productivă, în ceea ce priveşte construirea memoriilor (memoriei). Au fost amplasate şi edificate 163 de plăci comemorative, statui, busturi, monumente, majoritatea acestora având caracter de *ordin politic* şi restul de *păstrare a memoriei* (împărţirea provine de la Bodó–Biró 2000: 15–16). În ceea ce priveşte volumul amplasării ele constituie jumătatea materialelor cunoscute până atunci, toate fiind dezvelite în două decenii. În continuare voi prezenta tendinţele creării trecutului de după schimbările din 1989.

Tradiţia înlăturată

După 1989 reprezentările istorice anterioare nu au mai conferit acel sentiment de familiaritate şi nici legitimitatea necesară, drept urmare noul regim a încercat să scape de ele (de acel trecut „devalorificat şi neautentic") apelând din nou la organizarea spaţiului. Aşadar a înlăturat din spaţiu plăcile comemorative vechi, fiindcă cele mai multe erau de ordin politic, care şi-au pierdut actualitatea, devenind chiar compromiţătoare, ca dovezi ale unui trecut, care putea fi interpretat într-un mod greşit.

A înlăturat urmele ideologiei socialiste-comuniste din spaţiile publice. Cu acestea au înlăturat memoria unor personalităţii considerate ca model mai devreme:

- eroii dezrobitori, eliberatorii sovietici (obeliscul şi monumentul eroilor sovietici)
- eroii antifascişti, comunişti şi ai clasei muncitoare (Gheorghe-Gheorghiu Dej, sergentul Aurel Suciu, Ilie Pintilie, Breiner Béla, Józsa Béla, Emil Isac)

https://biblioteca-digitala.ro

- instituţii, sedii, case private (sediul PCR, sediul sindicatului CFR, sediul Amici URSS, casa lui Józsa Béla)
- manifestările precomuniste, ale intelectualilor marxişti, greve ale ceferiştilor (manifestarea PCR-ului din 1939)

Analiza adâncită a luptei simbolice pentru spaţiu depăşeşte limitele lucrării de faţă. Pe scurt pot afirma că ea se formează pe linia procedeelor amintite: construieşte şi deconstruieşte spaţiul comemorării. Dacă (co)memorarea corespunde spaţializării, atunci uitarea este cea care corespunde diminuării sau dispariţiei spaţiului.[1] Şi aceasta din urmă se consideră o formă de comportament cultural: înseamnă evitarea folosirii reprezentărilor trecutului.

Regimurile creării trecutului

(22 decembrie 1989 – clipa naşterii democraţiei)

Evenimentele şi personalităţile importante ale dictaturii comuniste au predat locul victimelor sistemului totalitar. Data revoluţiei, ca moment al naşterii democraţiei, a devenit istorie recentă (*histoire immédiate)*, ca memoria propriei lui idei.

Întâmplările din 1989 au fost revendicate de mai multe grupări sociale. După monopoliul ideologic al memoriei, caracteristic regimului anterior, schimbarea democratică a adus şi diferenţierea memoriei. În 1990 societatea culturală Uniunea Vatra Românească a amplasat plăci comemorative, în locurile unde evenimentele locale s-au sfârşit tragic.[2] Intreprinderea de Sticlă din Turda a dezvelit o placă unui angajat căzut în Piaţa Unirii. Pentru memoria evenimentelor au rivalizat Consiliul Judeţean Cluj[3] şi Primăria Municipiului Cluj-Napoca. Aceste instituţii, pentru legitimarea structurii politice şi susţinerea încrederii, au marcat acele locuri şi edificii cu numele şi datele de naştere ale victimelor. La data de 17. octombrie 2003,

https://biblioteca-digitala.ro

Primăria a ridicat un monument al revoluționarilor: *Stâlpi împușcați.*

Perioada de după 1989 reprezintă, de fapt, epoca-Funar (1992–2004). Gheorghe Funar, în primele lui discursuri electorale, a accentuat necesitatea restructurării trecutului, a promis transpunerea istoriei române (prin dezvelirea statuilor și plăcilor comemorative), platforma electorală fiind „înapoierea" (redarea) centrului și întărirea identității prin crearea memoriei colective.

(Prototipuri și eroii democrației)

Mici grupuri sociale și-au amintit despre noi personalități române, care – fiind în opoziție în regimul anterior – pot avea un rol important în legitimizarea noului sistem. De exemplu medicul Iuliu Moldovan, fostul deținut politic al închisorilor comuniste, sau Iuliu Maniu, pentru care a apărut un adevărat cult. Președinte al Consiliului Dirigent, „organism românesc provizoriu de integrare a Transilvaniei după Marea Unire"[4] Maniu a reprezentat pentru noul sistem politic și pentru conducerea locală naționalistă prototipul democratului român.

În strategia construirii memoriei li s-a acordat un rol însemnat și reprezentanților și exponenților științelor și artelor. Anumite personalități precum compozitorul Sigismund Toduță, poetul Aurel Gurghianu, poetul și dramaturgul Radu Stanca, poetul Alexandru Căprariu, scriitorul Ion. D. Sîrbu, eminescologul Ion V. Boeriu, istoricul David Prodan, academicianul Raluca Ripan, profesorii de istorie literară Dumitrie Popovici și Ioana Em. Petrescu, etc. au fost introduse în spațiu memorial. Pentru anumite personalități(istoricul Alexandru Lapedatu, lingvistul Grigore Silași, dascălul Onisifor Ghibu, medicul Dominic Stanca) au fost amplasate noi plăci

https://biblioteca-digitala.ro

comemorative sau plăci mai valoroase, conform noii ideologii. Gestul acesta îl putem considera ca pe o onorare a realizărilor intelectuale valabile. Memoria lor a rămas neschimbată în instaurarea imaginarului național.Plăcile comemorative și busturile personalităților democrației au fost dezvelite sau ridicate mai ales de diferite societăți, asociații și particulari.

Punctele cele mai importante ale industriei memoriale (memoriei) a elitei românești se referă la dezvoltarea națională, prejudicii naționale, integrarea și unitatea națională. Acestea au fost chemate să contrabalanseze eterogenitatea organizării memoriei de dinainte de 1989.

(1848-49 românesc și procesul Memorandiștilor)

Memoria lui Avram Iancu a fost evocată, ca să umple cu conținut simbolic centrul alternativ al Clujului și să contrabalanseze cultul regelui Mathias. Statuia a fost ridicată de ziua națională, în anul 1993. Ultima placă comemorativă dedicat memoriei lui George Barițiu și Nicolae Bălcescu (1996) prezintă în mod defavorabil maghiarimii revoluția și lupta pentru libertate: „afirmarea idealurilor sacre ale românilor a declanșat represiunea sângeroasă condusă de nemeșii unguri în timpul căreia au fost uciși peste 40000 de români, și au fost incendiate 230 sate" [5]. Ideologia oficială balansând memoria maghiară a accentuat momentele compromițătoare în judecarea luptei pentru libertate. Îndreptățirea plăcii comemorative a fost subliniată de sfințirea acesteia de către iluștrii reprezentanți ai bisericii.

Cu memoria evenimentelor românești au fost marcate și alte spații considerate importante. În 1997 la Cetățuia a fost ridicat un monument maiestuos. Dintre textele amplasate unul este anticomunist, altul reprezintă o interpretare aparte a evenimentelor din 1848: „Pe această înălțime numită „Cetățuia" și în alte locuri din zona Clujului, au fost executați un mare

https://biblioteca-digitala.ro

număr de români, în campania de reprimare a revoluției de la 1848 din Transilvania. In memoriam prefectul Alexandru Bătrâneanu, tribunii Vasile Simonis, Vasile Turcu, Alexandru Țicudi, marele istoric și gânditor german Ștefan Ludwig Roth și mulți alții, unii, care au fost pomeniți în documentele vremii, alții, cei mai mulți, ale căror nume au rămas necunoscute"[6].

Aceste plăci vorbesc numai despre românii deportați și executați. Placa comemorativă referitoare la procesul Memorandiștilor[7] pune pe primul plan istoria maghiarilor în mod defavorabil. Tot acest eveniment ne amintește și de Monumentul Memorandiștilor din centru (1994), care a devenit și parte integrantă a stemei Clujului. În perioada respectivă au fost denumite și străzi cu numele fiecărui memorandist.

(Unitatea națională română)

A fost accentuată pregătirea, procesul și istoria unirii din 1918. A fost marcat spațiul unde „a activat Senatul Național Român din Ardeal având în frunte pe dr. Amos Frâncu și dr. Emil Hațieganu, care au luptat pentru afirmarea politică a națiunii române și pentru realizarea Marii Unirii" [8]. În memoria nou-creată l-au introdus și pe elevul român Octavian Petrovici, împușcat în decembrie 1918 „în lupta cu gărzile nemeșilor pentru apărarea sediului Senatului Național Român din Ardeal."

Au dezvelit bust și placă comemorativă pentru politicianul Alexandru I. Lăpădatu „luptător neobișnuit pentru întregirea României"[9] și au denumit o stradă cu numele lui; istoricul Ioan Lupaș a fost prezentat, pentru prezent și posteritate, ca „militant de seamă pentru marea unire, profesor la Universitatea Daciei Superioare, fondator și director al Institutului de Istorie Națională, remarcabilă personalitate a culturii române" [10]. Pe fostul Hotel New York s-a amplasat o placă comemorativă, care dovedește că aici „a fost pregătită

https://biblioteca-digitala.ro

apariția, la 1 mai 1921, a cunoscutei reviste Gândirea, rod al idealurilor Marii Uniri"[11]. Placa amplasată pe fațada Primăriei comemorează: „Această clădire a fost ultimul punct important al rezistenței inamice, cucerit de armata noastră în înaintarea ei victorioasă, care a readus Ardealul de Nord – străveche vatră românească – în granițele sale firești." [12] În incinta Primăriei „s-a întrunit în ședință guvernul României la 13 martie 1945, cu prilejul revenirii sub administrație românească a Transilvaniei de Nord, răpită prin Dictatul fascist de la Viena" [13]. Mișcarea „pentru apărarea democrației și integrității teritoriale a statului român" în mai 1946 a declanșat și „protestul studențimii clujene, concretizat în marea grevă antirevizionistă și anticomunistă."[14]

Discursuri naționale

Amplasamentele de după 1989 au un caracter etnic, sunt imagini istorice în paradigme naționale. Istoriile reprezentate a naționalităților se ciocnesc, mai ales pentru etnia maghiară devin defavorizante, compromițătoare. Deci reconstruirea memoriei istorice române unilaterală reduce afirmarea celei maghiare.

Aceste exemple ne prezintă o luptă simbolică între discursurile maghiare și române pentru reconstruirea memoriei colective. În acest spațiu conviețuiesc două etnii. Trecutul lor istoric însă se judecă diferit, astfel cele două reprezentări nu se suprapun. În spațiul public se confruntă două tipuri de memorii istorice „despre un trecut comun trăit în mod diferit" (Mannová 2002: 28). Două tipuri de memorie istorică, două lumi contrare, drept urmare două tipuri simultane, dar diferite, chiar contrare de interpretare a trecutului. Maghiarii și românii comemorează evenimente diferite datorită conceperii diferite a trecutului din prisma prezentului. În acest fel strădania creării memoriei istorice și a formării spațiului are drept urmare declanșarea conflictelor interetnice.

https://biblioteca-digitala.ro

Posedarea memoriei colective nu este o evoluție, ci o luptă. Lupta pentru trecut și pentru construirea memoriei colective se leagă, e de la sine înțeles, cu lupta pentru spațiu. Găsim nenumărate analize pe această temă în literatura problemei respective. Pe lângă pretențiile de organizare a spațiului, derivate din practica comemorării, există și alte forme ale luptei pentru constituirea memoriei colective, cum ar fi de exemplu botezarea spațiului: botezarea spațiului geografic, sau a străzilor. Teoria lui Michel Foucault despre discursuri ne ajută la clarificarea problemei. Autorul consideră discurs orice modalitate de exprimare socială, și afirmă, că, de-a lungul istoriei, există o luptă continuă pentru acestea: „discursul este acea putere, pe care oamenii încearcă să o acapareze." (Foucault 1998: 51) Se dă o mare luptă pentru discurs – și cu mijloacele discursului. Iar discursurile nu sunt la îndemâna oricui, cei care le posedă nu asigură folosința lor pentru oricine: „diferitele teritorii ale discursului prezintă diferite grade de deschidere, fără posibilitatea de a pătrunde oriunde, unele teritorii fiind strict interzise." (Foucault 1998: 60)

În concordanță cu teoria amintită, amplasarea plăcilor, vorbirea despre trecut se consideră un discurs pentru care se înfruntă diferite grupări (de putere), „asociații de discursuri" – după Foucault, cu scopul de a influența această memorie colectivă. În era lui Funar (sau mai ales în era lui Funar) privilegiul formării discursurilor l-a avut elita românească.

Configurațiile reconstituirii memoriei române

Cum se luptă „asociațiile de discursuri" (Foucault 1998: 61) pentru reprezentarea în spații a interpretării istoriei lor? Cum se desfășoară lupta pentru posedarea spațiului?

https://biblioteca-digitala.ro

Putem afirma că reconsituirea memoriei are o construcţie bine gândită, o retorică conştientă. Actorii aleg spaţiul, timpul şi evenimentul memoriei.

(Alegerea spaţiului)

În alegerea spaţiului putem observa mai multe metode. Una mai evidentă este cea prin inventarea noilor tradiţii (vö. Hobsbawm 1987). Elita în poziţia legitimă creează noi memorii. Strădania are ca finalitate acoperirea spaţiilor importante cu locuri marcate simbolic (Bodó–Biró 2000: 27), ataşându-le astfel la spaţii naţionale româneşti. Mai ales centrul şi părţile apropiate ţintesc exigenţa aceasta. Centrul, fiind construit în perioada stăpânirii maghiare şi săseşti, a fost străin pentru etnia română în acest sens. Elita românească caută şi creează memorii pentru spaţiul respectiv. Aici a fost edificat Monumentul Memorandiştilor, placa comemorativă a Senatului Naţional Român din Ardeal şi a primarului Iulian Pop, etc.

A doua metodă este de fapt în relaţie cu prima. Elita românească, prin nevoia ei de ocupare simbolică a spaţiului, a plantat în spaţii marcate anterior de etnia maghiară. (Aici nu este vorba de crearea unor spaţii paralele). Metoda respectivă este motivată şi prin faptul că acestea sunt locuri ale trecutului comun: la casa memorială a matematicianului Bolyai János a fost amplasată placa redacţiei Steaua, locul unde a fost Unió este stăpânit şi de memoria procesului Memorandiştilor, pentru Nicolae Bălcescu au consacrat o placă într-un loc deja marcat cu memoria poetului Petőfi Sándor.

A treia metodă în lupta pentru trecut este suprascrierea, slăbirea simbolică a spaţiilor aparţinând altor etnii. De exemplu: noua placă la casa memorială al regelui Mathias „românul Matei Corvin este considerat... cel mai mare rege al Ungariei", la 1. decembrie 1992 pe statuia lui Mathias s-a reamplasat opinia lui Nicolae Iorga [15], etc, etc.

https://biblioteca-digitala.ro

(Alegerea evenimentelor)

Posesorul discursurilor istorice vrea să transcrie retroactiv durata istorică (timpul istoric), să redacteze, să rescrie istoria în interesul legitimității prezentului (Barna 2002: 160). Prin alegerea evenimentelor, elita are ca scop construcția națională (nemzetepites) și legitimarea naturii organice a memoriei colective. După cum am menționat, un rol important îl au mișcările naționaliste de după războaie.

Au fost amplasate plăci comemorative pentru memoria „primei" instituții. Acestea au fost fondate, conduse de „primii" culturerol: în 1853 „după secole de întuneric și intoleranță" s-a înființat prima școală românească, Sextil Puşcariu, „reputat lingvist și profesor, primul rector al Universității Daciei Superioare" a fondat în 1919 "primul institut de lingvistică din țară", medicul Dominic Stanca a fost întemeietorul primului spital românesc. Iulian Pop a fost primul primar al Clujului, Grigore Silași a fost "primul profesor de limba și literatura română" etc.

(Alegerea timpului)

Este interesantă și data comemorării sau dezvelirii, alegerea timpului de comemorat. Plăcile comemorative au fost amplasate la aniversările (rotunde) ale evenimentelor, la sărbători și la ziua națională.Astfel, au fost amplasate plăci la aniversarea a 81 de ani de la înscăunarea primarului Iulian Pop, la a 80-a și a 85-a aniversare a Armatei Teritoriale 4., la a 125- a aniversare a predării gării, la a 8-a aniversare a revistei Gândirea, etc. Aceste date, aceste aniversări ne orientează spre lucruri funcționale de lungă durată.

Jan Assmann interpretează această caracteristică a memoriei societăților dependentă de scris prin schimbarea *coerenței rituale*, adică a „constrângerii repetative" a înțelesului cultural cu *coerența textuală* (Assmann 1999: 88–89).

https://biblioteca-digitala.ro

Alcătuiesc o grupă separată amplasamentele care se leagă de *ziua națională*. Acestea sunt: placa comemorativă amplasată pe statuia lui Mathias (1992), statuia lui Avram Iancu (1993), plăcile comemorative pentru Ioan Lupaş (1994) şi Senatul Național Român din Ardeal (1994), placa de pe Columna lui Traian (1998) şi de pe Lupoaica reedificată (2003). Alegerea datei, accentuată, are rolul să încadreze evenimentele în memoria colectivă română.

În alte cazuri, elita românească a amplasat plăci comemorative de *ziua națională maghiară*. Pentru Nicolae Bălcescu şi George Barițiu (1996), pentru români executați în 1848 (1997), pentru lingvistul Grigore Silaşi (1999), pentru istoricul Ştefan Meteş (2000) şi „cu prilejul revenirii sub administrație românească a Transilvaniei de Nord" (2004).

Reacțiile şi amplasarea maghiarilor – construcția martiriului național

În percepția maghiarilor organizarea memoriei româneşti a întărit atitudinea şi imaginea autodefinirii prin ceea ce s-ar putea numi *soarta tragică minoritară*. Etnia maghiară a politizat şi textele apolitice amplasate personalităților române. În opinia ei, memoria reconstituită a oamenilor de ştiință a funcționat ca pretext elitei româneşti pentru a vorbi despre o istorie defavorabilă maghiarimii. De asemenea etnia maghiară a interpretat orice amplasament din partea românilor prin coduri etnice.

Etnia maghiară nu a avut posibilitatea să intre în spații publice cu reprezentările sale istorice. Conducerea locală nu şi-a dat aprobarea pentru localizarea acestora în spații centrale. Cele în limba maghiară au fost amplasate îndeosebi în biserici, în curtea unor parohii, în şcoli (în spații quasi-publice şi omogene naționale), – în schimb cele ridicate de elita românească se pot

https://biblioteca-digitala.ro

regăsi pe străzile sau în piețele publice ale orașului. În Liceul Brassai Sámuel au fost comemorate eroicele lupte din 1849 (2002),[16] în incinta bisericii reformate a fost aniversat mileniul întemeierii statului maghiar (2000), în parohia lutherană a fost amplasată placa dedicată memoriei lui Kossuth Lajos (2002), în biserica unitariană a fost dezvelită placa revoluției din 1956 (2006).[17] În curtea bisericii lutherane a fost rezervat un loc pentru busturile poeților Reményik Sándor (1991) și Bartalis János (1992). În instituții școlare au fost edificate busturile și placa comemorativă a domnitorului Bocskai István (2006), a fondatorului religiei, Dávid Ferenc (1992?) a eroilor războaielor mondiale (2006), a scriitorului Szabó Dezső (2006) și monumentul revoluției din 1956 (2006). Spațiile acestea au redus și conținutul memoriei: au amplasat plăci la a 90-a aniversare a Asociației Femeilor Unitariane, la a 115-a aniversare al Societății Dávid Ferenc, la a 100-a aniversare a Asociației Tineretului (2000), a 100-a aniversare a Colegiului Unitarian (2001), în memoria episcopului Szedressy Pál (1996) și la a 145-a aniversare a sfințirii bisericii reformate (1996).

În organizarea memoriei din partea etniei maghiare toate acestea reflectă o sacralizare a monumentelor, sau cel puțin pretenția de a construi locuri comemorative mai intime. Valorile moral-naționale transmise astfel conduc la accentuarea martirologiei naționale. Comunitatea de memorie devine parțial izolată, profilurile instituțiilor nu permit receptarea din partea outsiderilor.

Eșecurile și „învinșii" (looseri)

Chiar fără a intra în amănunte, se poate constata că maghiarimea a cam rămas în afara practicii de comemorare, având posibilități reduse în privința manevrării discursurilor despre trecutul său istoric. Elita românească controlează într-un

https://biblioteca-digitala.ro

mod determinant discursul despre trecut, şi prin aceasta şi posibilitatea creării simbolice a spaţiului.

După cele menţionate mai sus, putem afirma că succesul organizării memoriei înseamnă reprezentarea în spaţii cât mai publice. Însă n-ar fi completă analiza, dacă nu am enumera şi cele nereuşite:

- statuia mareşalului Antonescu – iniţiativa primarului (1996–2002)
- Columna lui Traian – iniţiativa primarului (1998–2001)
- statuia lui Ştefan cel Mare – iniţiativa primarului (2003–2004)
- statuia lui Samu Fényes – iniţiativa primarului (2000) (autorul cărţii *Ungaria revizionistă*)
- statuia lui Áron Márton – iniţiativa bisericii catolice maghiare şi a elitei maghiare (2000–) (candidatul sfântului minorităţilor)[18]
- monumentul 1956 – iniţiativa bisericilor maghiare şi a politicienilor maghiari

  Cine sunt fără reprezentaţii, cine sunt fără memorii spaţializate, cine rămân în afara creării memoriei colective?
- acele grupuri sau etnii, care *nu au* istorie (Lévi-Strauss a declarat *staţionere* sau *reci* acele societăţi, care nu percep istoria): rromi
- femeile, care rămân în afara istoriilor oficiale (reconstituirea memoriei este un ordin (gen) masculin: pe de o parte nu sunt prea multe eroine, pe de altă parte nu sunt prea mulţi actori feminini în procesul comemorării)
- etnii sau grupuri sociale analfabete şi background-ul instituţional
- unele grupuri socioculturale (ex.: societatea cartierelor şi periferiilor oraşene)
- cei care lipsesc din publicul politic.

https://biblioteca-digitala.ro

Concluzii

Am prezentat schițat retorică (configurațiile retorice) ale organizării memoriei în perioada respectivă. Am cercetat caracteristicile memoriei colective și am afirmat că formarea memoriei colective nu este rodul unei organizări spontane, ci rezultatul unei construcții conștiente. Prezentul comemorant folosește trecutul în scopuri proprii, prin posesia trecutului luptă pentru consolidarea simbolică a propriei poziții. La gestul ilustrativ al comemorării rivalizează diferite grupări sociale (asociații, organizații, partide). Comemorarea conștientă și organizată vine să consolideze și să reprezinte identitatea grupărilor comemorante.

Era-Funar este o perioadă care se diferențează prin intenția conștientă și sistematică a constutuirii trecutului. O putem considera ca o întreprindere, o industrie a memoriei colective. Pe lângă pretențiile de organizare a spațiului derivate din practica comemorării există și alte forme ale luptei pentru constituirea memoriei colective, cum ar fi de exemplu botezarea spațiului (botezarea spațiului geografic sau a străzilor, a instituțiilor), naționalizarea spațiilor publice (băncile din parcuri, coșurile de gunoi tricolore, mulțimea steagurilor), reprezentarea orașului românesc (prin monografii, albume, cărți editate de Primărie).

Elita și media maghiară au adus argumente din poziția ofensată, sensibilitatea națională a folosit instrumentele martiriologiei (martiriului). Au reacționat la organizările memoriei ca fiind o „nouă provocare cinică de tip Funar", „agitație șovină". „Noile plăci comemorative" și „noile statui ai primarului" au fost receptate ca fiind cauzele martiriului național și susținătoarele sorții tragice de minoritar, reproducând astfel discursurile minoritare.

Succesul organizărilor a fost accentuat și prin susținerea venită din poziții politice.

Însă memoria creată, ca să devină colectivă, ca să fie larg acceptată, trebuie să fie „folosită" prin technicile periodice

https://biblioteca-digitala.ro

spontane sau organizate. Numai prin cercetările acestora putem măsura legăturile emoționale comune. Însă în această analiză nu ne-am ocupat cu aceste probleme.

Prin procesul reconstituirii trecutului putem observa diferite motive și repercusiuni:

- organizarea trecutului produce memoria locală și *localité* (Appadurai)
- cu spațializarea memoriei se produce și *domesticirea istoriei* (*domestiquet l'histoire*)
- spațiul etnicizat dezvăluie și suportă hotare etnice
- comportamentele care se manifestă în organizarea memoriei reproduc structura și pozițiile politice (majoritar–minoritar, putere–opoziție etc.)
- structura societății devine vizibilă și „memorizabilă"
- trecutul funcționează ca un capital politic: diferite grupuri din trecutul imaginar profită de avantaje politice
- dominanța etniei române în sfera publică

Câteva cifre despre amplasamentele de după 1989:

Limba	
iudaică	3
iudaică și română	3
maghiară	34
română	113
latină	1
maghiară și română	2
română și engleză	4
română și iudaică	1
română și latină	1
română. maghiară și germană	1
Total	**163**

https://biblioteca-digitala.ro

[1] Tzvetan Todorov însă nu consideră uitarea ca opoziție a memoriei. În interpretarea sa denumirile care se opun ar fi *conservarea* și *radierea* (uitarea), în vreme ce memoria se prezintă ca un intermediar necesar și omniexistent. („Il faut d'abord rappeler une évidence: c'est que la mémoire ne s'oppose nullement à l'oubli. Les deux termes qui forment contraste sont l'effacement (l'oubli) et la conservation; la mémoire est, oujours et nécessairement, une interaction des deux.") (Todorov 1995: 14).

[2] VEȘNICA CINSTIRE/ EROILOR NOȘTRII/ 22 DECEMBRIE 1989/ UNIUNEA VATRA ROMÂNEASCĂ

[3] ÎN MEMORIA CELOR CARE S-AU/ JERTFIT PENTRU LIBERTATE ȘI/ DEMOCRAȚIE ÎN ZILELE DE/ 21-22 DECEMBRIE 1989.

[4] ÎN ACEASTĂ CLĂDIRE/ A FOST SEDIUL/ CONSILIULUI DIRIGENT/ TOAMNA ANULUI 1919–APRILIE 1920/ ORGANISM ROMÂNESC PROVIZORIU/ DE INTEGRARE A TRANSILVANIEI/ DUPĂ MAREA UNIRE,/ ÎN CADRUL STATULUI NAȚIONAL/ UNITAR ROMÂN/ AVÂNDU-L CA PREȘEDINTE PE/ IULIU MANIU/ 9 DECEMBRIE 1994.

[5] ÎN ACEASTĂ CLĂDIRE/ AU POPOSIT ÎN ANII/ 1848–1849,/ ÎN TIMPUL DESFĂȘURĂRII/ ACȚIUNILOR DE ORGANIZARE/A LUPTEI PENTRU/ LIBERTATE ȘI/ UNITATE NAȚIONALĂ,/ GEORGE BARIȚIU/ ȘI / NICOLAE BĂLCESCU/ MARI PERSONALITĂȚI/ ALE REVOLUȚIEI ROMÂNE/ AFIRMAREA IDEALURILOR/ SACRE/ ALE ROMÂNILOR/ A DECLANȘAT/ REPRESIUNEA SÂNGEROASĂ/ CONDUSĂ/ DE NEMEȘII UNGURI/ ÎN TIMPUL CĂREIA/ AU FOST UCIȘI PESTE/ 40000 DE ROMÂNI,/ ȘI AU FOST INCENDIATE/ 230 SATE; IN THIS BUILING/ WERE HOSTED BETWEEN/ 1848–1849,/ DURING THE DEVELOPMENT/ OF THE BATTLE/ FOR/ FREEDOM/ AND NATIONAL UNITY,/ GEORGE BARIȚIU/ AND/ NICOLAE BĂLCESCU/ GREAT PERSONALITIES/ OF THE ROMANIAN REVOLUTION/ THE ATTEMPT OF THE ACTION/ TAKEN BY/ THE ROMANIAN PEOPLE/ FOR RACHING/ ITS SACRED IDEALS/ UNLEASED A/ BLOODY

https://biblioteca-digitala.ro

REPRESSIONS/ LED BY HUNGARIAN ARISTOCRACY/ WHILE OVER/ 40000 ROMANIANS/ WERE KILLED,/ 230 VILLAGES WERE BURNED/ AND TOTALLY DESTROIED;

[6] PE ACEASTĂ ÎNĂLȚIME NUMITĂ/ „CETĂȚUIA"/ ȘI ÎN ALTE LOCURI DIN ZONA CLUJULUI, AU FOST EXECUTAȚI/ UN MARE NUMĂR DE ROMÂNI,/ ÎN CAMPANIA DE REPRIMARE A REVOLUȚIEI DE LA 1848 DIN TRANSILVANIA./ */ IN MEMORIAM/ PREFECTUL/ ALEXANDRU BĂTRÂNEANU,/ TRIBUNII/ VASILE SIMONIS,/ VASILE TURCU,/ ALEXANDRU ȚICUDI/ MARELE ISTORIC ȘI GÂNDITOR GERMAN/ ȘTEFAN LUDWIG ROTH/ ȘI MULȚI ALȚII,/ UNII, CARE AU FOST POMENIȚI ÎN DOCUMENTELE VREMII,/ ALȚII, CEI MAI MULȚI, ALE CĂROR NUME AU RĂMAS NECUNOSCUTE./ EXECUTAT DE S. C. TURNATORIA METALUL 1997.

[7] ÎN ACEASTĂ CLĂDIRE A AVUT LOC/ ÎN MAI 1894/ PROCESUL MEMORANDIȘTILOR/ „Existența unui popor/ nu se discută, se afirmă"

[8] ÎN ACEASTĂ CLĂDIRE, FOSTUL SEDIU AL BĂNCII/ „ECONOMUL" S-A ÎNFIINȚAT LA 2 NOIEMBRIE 1918 ȘI A ACTIVAT/ SENATUL NAȚIONAL ROMÂN DIN ARDEAL/ AVÂND ÎN FRUNTE PE/ DR. AMOS FRÂNCU ȘI DR. EMIL HAȚIEGANU/ CARE AU LUPTAT PENTRU AFIRMAREA POLITICĂ A/ NAȚIUNII ROMÂNE ȘI PENTRU REALIZAREA/ MARII UNIRII DE LA 1 DECEMBRIE 1918/ <<1 DECEMBRIE 1994>>

[9] ISTORICUL/ ALEXANDRU I. LĂPĂDATU/ ACADEMICIAN, PROFESOR,/ OM POLITIC/ 1876–1950/ LUPTĂTOR NEOBIȘNUIT PENTRU/ ÎNTREGIREA ROMÂNIEI.

[10] ACEASTĂ CASĂ A APARȚINUT/ ȘI AICI A LOCUIT MARELE ISTORIC/ DR. IOAN LUPAȘ/ (1880–1967)/ MILITANT DE SEAMĂ PENTRU MAREA UNIRE./ PROFESOR LA UNIVERSITATEA DACIEI SUPERIOARE./ FONDATOR ȘI DIRECTOR AL INSTITUTULUI DE ISTORIE NAȚIONALĂ./ REMARCABILĂ PERSONALITATE A CULTURII ROMÂNE./ 1 DECEMBRIE 1994

[11] AICI ÎN FOSTUL RESTAURANT „NEW YORK",/ ACTUALUL „CONTINENTAL",/ A FOST PREGĂTITĂ APARIȚIA, LA 1 MAI 1921,/ A

https://biblioteca-digitala.ro

CUNOSCUTEI REVISTE/ GÂNDIREA/ROD AL IDEALURILOR MARII UNIRI,/ PRIN STRĂDANIA ŞI TALENTUL UNOR SCRIITORI/ DIN TOATE PROVINCIILE ROMÂNEŞTI:/ CEZAR PETRESCU, GIB I. MIHĂESCU,/ LUCIAN BLAGA, ADRIAN MANIU, D. I. CUCU/ ŞI ALŢII./ ACEASTĂ PLACĂ A FOST AMPLASATĂ DE/ PRIMĂRIA MUNICIPIULUI CLUJ-NAPOCA LA 2 MAI 2001

[12] 11 OCTOMBRIE 1944 – 11 OCTOMBRIE 1994/ O JUMĂTATE DE SECOL DE CÂND ORAŞUL NOSTRU A/ FOST ELIBERAT DE CĂTRE ARMATA ROMÂNĂ DIN ROBIA/ ÎN CARE ÎL ARUNCASE DICTATUL DE LA VIENA./ ACEASTĂ CLĂDIRE A FOST ULTIMUL PUNCT IMPORTANT/ AL REZISTENŢEI INAMICE, CUCERIT DE ARMATA NOASTRĂ/ ÎN ÎNAINTAREA EI VICTORIOASĂ, CARE A READUS ARDEALUL/ DE NORD – STRĂVECHE VATRĂ ROMÂNEASCĂ – ÎN/ GRANIŢELE SALE FIREŞTI./ GLORIE ETERNĂ EROILOR NEAMULUI!

[13] ÎN ACEASTĂ SALĂ S-A ÎNTRUNIT/ ÎN ŞEDINŢĂ GUVERNUL ROMÂNIEI/ LA 13 MARTIE 1945, CU PRILEJUL/ REVENIRII SUB ADMINISTRAŢIE/ ROMÂNEASCĂ A TRANSILVANIEI/ DE NORD, RĂPITĂ PRIN DICTATUL/ FASCIST DE LA VIENA/ PRIMĂRIA MUNICIPIULUI CLUJ–NAPOCA/ 13 MARTIE 2004

[14] ÎN NOAPTEA DE 28/29 MAI 1946/ ACEST CĂMIN STUDENŢESC/ A FOST ATACAT ŞI DEVASTAT/ DE GRUPURI PROVOCATOARE ÎNARMATE/ VIOLENTELE COMISE DE ACESTEA AU FOST URMATE DE PROTESTUL/ STUDENŢIMII CLUJENE,/ CONCRETIZAT ÎN MAREA GREVĂ/ ANTIREVIZIONISTĂ ŞI ANTICOMUNISTĂ/ DIN 1–19 IUNIE 1946,/ CEA DINTÂI MIŞCARE/ PENTRU APĂRAREA DEMOCRAŢIEI/ ŞI/ INTEGRITĂŢII TERITORIALE/ A STATULUI ROMÂN.

[15] BIRUITOR ÎN RĂZBOAIE, ÎNVINS/ NUMAI LA BAIA DE PROPRIUL/ SĂU NEAM, CÂND ÎNCERCA SĂ/ ÎNVINGĂ MOLDOVA NEBIRUITĂ./ N. IORGA

[16] AZ UNITÁRIUS KOLLÉGIUM/ 47 diákja emlékére,/ akik részt vettek az 1848–49-es/ magyar szabadságharcban./ Sokan közülük életüket áldozták/ népünk szabadságáért./ Példájuk buzdítson, örökségüket/ ápoljuk és adjuk tovább!/ 2002. március idusán.

https://biblioteca-digitala.ro

[17] *Annyi jogunk lesz eredményeinkhez,/ amennyi helyet foglal el szivünkben a hit tüze!"*/ KOSSUTH LAJOS/ *1802 – 1894/ evangélikus egyházához mindhalálig hű,/ a nemzet szabadságáért küzdő magyar/ hazafi emlékére állittatta az emléktáblát/ születésének 200. évfordulóján/ a Romániai Ágostai Hitvallású Evangélikus-/ Lutheránus Egyházkerület és/ a Kolozsvári Egyházközség./ Kolozsvár, 2002.*

[18] În data de 28 februarie 2009, după terminarea studiului prezent, a fost amplasată statuia episcopului Áron Márton în centrul Clujului.

BIBLIOGRAFIE

ASSMANN, Jan
1999 *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

BARNA Gábor
2002 Idő és emlékezet. In: ÁRVA Judit – GYARMATI János (szerk.): *Közelítések az időhöz. Tanulmányok.* (Tabula könyvek, 3.) Néprajzi Múzeum, Budapest, 152–171.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán
2000 Szimbolikus térfoglalási eljárások. In: BODÓ Julianna (szerk.): *Miénk a tér? Szimbolikus térfoglalási eljárások a székelyföldi régióban.* (Helyzet Könyvek.) Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 9–42.

BRAUDEL, Fernand
1958 Histoire et sciences sociales. La longue durée. *Annales ESC.* (4) 725–753.
1972 A történelem és a társadalomtudományok: a hosszú időtartam. *Századok.* 988–1012.

https://biblioteca-digitala.ro

CHASTEL, André
2006 Az örökség fogalma. In: ERDŐSI Péter – SONKOLY Gábor (szerk.): *A kulturális örökség.* (Atelier füzetek, 7.) L'Harmattan–Atelier, Budapest, 97–132.

DURKHEIM, Émile
2002 *A vallási élet elemi formái.* (Kultúrák keresztútján.) L'Harmattan Kiadó, Budapest

FOUCAULT, Michel
1998 A diskurzus rendje. In: Uő: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk.* Válogatta és fordította ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Pallas Stúdió–Attraktor kft, Budapest, 50–74.

HALBWACHS, Maurice
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire.* Librairie Félix Alcan, Paris

HOBSBAWM, Eric
1987 Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914. In: HOFER Tamás – NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény.* (Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1.) MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 127–197.

HOBSBAWM, Eric – RANGER, Terence (eds.)
1983 *The Invention of Tradition.* Cambridge University Press, Cambridge

KULCSÁR-SZABÓ Zoltán
2000 A „korszak" retorikája. (A korszak- és századforduló mint értelmezési stratégia.) In: BEDNANICS Gábor – BENGI László

https://biblioteca-digitala.ro

– KULCSÁR-SZABÓ Ernő – SZEGEDY-MASSZÁK Mihály (szerk.): *Az irodalmi szöveg antropológiai horizontjai*. Osiris Kiadó, Budapest, 90–105.

MANNOVÁ, Elena
2002 Nemzeti hősöktől az Európa térig. A kollektív emlékezet jelenetei Komáromban, a szlovák-magyar határon. *Regio* XIII. (3) 26–45.

NORA, Pierre
1999 Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas* X. (3) 142–157.
2007 Emlékezetdömping. Az emlékezés hasznáról és káráról. *Magyar Lettre Internationale*. (66) 35–37.

NORA, Pierre (réd.)
1984–1992 *Les lieux de mémoire*. I–III. Gallimard, Paris

TODOROV, Tzvetan
1995 *Les abus de la mémoire*. Arléa, h. n.

THE INDUSTRY OF COLLECTIVE MEMORY AFTER 1989 IN CLUJ-NAPOCA

Abstract

The author tries to show how, using history to their ethnic interest, Romanians and Hungarians in Cluj - Napoca construct after 1989 a different and parallel collective memory. While Hungarians call the earliest certifications and the Hungarian past of the city, the Romanians place in history a majority view, which builds and memory requires a Romanian past. But both of them discard the communist past and its heritage (plates, statues, etc.).

https://biblioteca-digitala.ro

MUNKÁSKULTÚRA IRODALOM ÉS TUDOMÁNY KÖZÖTT

Ilyés Sándor, Cluj-Napoca

Elöljáróban

Doktori disszertációm témája a kolozsvári munkásklubok létezése és szubkulturális jellege, az egyéni és a csoportidentitásra gyakorolt hatása a második világháborút követő két-három évtizedben. A fő cél egy etnográfiai kutatásból kiinduló interdiszciplináris vizsgálat, amely ennek a – szinte egyáltalán nem kutatott – témakörnek bemutatását és társadalomnéprajzi, valamint narratológiai értelmezését tartja szem előtt. Egy olyan jelenségről van szó, amely történetiségében ragadható meg, és amelyről igazán csupán múlt időben lehet beszélni, habár, ez így teljesen nem igaz. Maguk a klubok az általam vizsgált formában és értelemben már nem léteznek, de egyes esetekben még állnak maguk az épületek, amelyekben az illető klubok működtek, és a kolozsvári magyarok közbeszédében, néha pedig a média diskurzusában is még mindig forgalomban vannak a megnevezések – *fások, bőrösök, vasasok* – és a mögöttes tartalmak, ismeretek. Mint ahogyan említettem, ennek fennmaradásában nagy szerepe van a médiának, de emellett a helytörténet népszerűsítő és nem igazán palástolt pedagógiai célzatú publikációinak, valamint a családtörténetnek, a családi emlékezetnek.

Helyszínekről, csoportokról és identitásokról lévén szó, úgy találtam, hogy egy valamit is mondó kutatás és elemzés nem elégedhet meg csupán egy történeti-néprajzi bemutatással, hanem a lehető legszélesebb skálájú forrásokat kell felkutatnia és

https://biblioteca-digitala.ro

felhasználnia, a hozzájuk kapcsolódó beszédmódokkal és a szükségszerű forráskritikákkal egyetemben. Így hát a kutatás tervezete magában foglalta a történelmi és helytörténeti írásokat, a levéltári dokumentumokat, az etnográfiai terepmunkát, vagyis a még életben levő személyekkel kapcsolatos interjúkat, fotóesszéket (tulajdonképpen ez képezi a teljes disszertáció alapját), a korabeli sajtóanyagot, valamint a kapcsolódó szépirodalmi szövegeket is. Ez utóbbi képezi a jelen tanulmány tárgyát. A sokféle forrástípus különböző megközelítési módszereket és elemzési modelleket hív elő, még akkor is, ha egyes forrástípusok rokonságot mutatnak másokkal, vagy szorosan kapcsolódnak más típusokhoz. Ennek a megközelítésnek az (is) az érdekessége, hogy a bemutatáson és egy szokványos etnográfiai elemzésen túl a különböző diskurzusok elemzését és összevetését teszi lehetővé, hiszen minden egyes forrástípusnak megvan a maga diskurzusa, amely előbb vagy utóbb kiviláglik az adatok mögül, és ezek a diskurzusok különböző formákban jelenítik meg a kutatás tárgyát, tehát különböző célokra használják azt fel. Abban reménykedem, hogy a többféle diskurzus leleplezésének és elemzésének segítségével minél teljesebb és tanulságosabb képet tudok majd kapni a kutatás tárgyáról. Nem véletlen a diskurzus-vizsgálat, hiszen tudjuk – és ma már egyre többen elismerjük, munkánk során tudatosítjuk – azt, hogy maga a tudomány is, akárcsak a média, a szépirodalom, a zsurnalisztika egy adott diskurzus, amely bármely adott témának csupán egy képét konstruálja meg, és nem fedi fel úgymond „a valóságot", „az eleve adott tényeket".

A következőkben a munkáskultúra, és különösen egy szegmensének, a munkásklubóknak a témakörét szeretném felvázolni a kolozsvári helyszínen játszódó szépirodalmi művekben. Először is a szépirodalom és a tudományosság viszonyának teoretikus megközelítését mutatom be, majd a

https://biblioteca-digitala.ro

szépirodalmi szöveget mint forrást, tehát mint lehetséges etnográfiai leírást közelítem meg, bemutatva mindazt, ami a kolozsvári munkásklubokról és munkáskultúráról kiolvasható ezekben az írásokban.

Irodalom, tudomány vagy ami közte van

Mind a köztudatban, mind a tudomány szintjén a szépirodalom és a tudományosság két külön dolognak számított és számít a mai napig. Persze, ez nem ennyire egyszerű, ha közelebbről vesszük szemügyre a kérdést, inkább az általánosság szintjén igaz. A köztudatban tudománynak inkább a reáldiszciplínák számítanak, kevésbé a társadalomtudományok. Valószínűleg ezért is érzékelnek az emberek számottevő távolságot tudomány és irodalom között. Ugyanakkor ennek a kérdésnek egy másik vetülete is megfigyelhető, amikor is az olvasók bizonyos szépirodalmi művekre hivatkozva foglalnak állást tudományos kérdésekben, azokból merítik ismereteiket. Egy tanulságos példa lehetne Jókai Mór, újabban talán Wass Albert, akikre sokszor történelmi írókként hivatkoznak az emberek, és a regényeikben – azaz irodalmi műveikben – olvasott történeteket történelmi tényekként kezelik.

A tudományt művelők esetében is megfigyelhető az irodalmi művekre való hivatkozás, de erről később részletesen lesz szó. Jelen esetben azt emelném ki, hogy a tudomány az egzakt tudás, az osztályozás, a képletekbe tömörítés és a logikus levezetések területe volt, míg a szépirodalom a (néhol többé, néhol kevésbé) művészi történetmondásé, az elbeszéléseké. A posztmodern állapotról szóló tanulmányában Jean-François Lyotard azt állítja, hogy a tudomány kezdetektől fogva ütközött az elbeszélésekkel, az utóbbiak inkább csak mesék voltak a tudomány mércéjével mérve. Mégis, a modern tudomány saját legitimitása érdekében olyan nagy elbeszélésekhez folyamodik,

https://biblioteca-digitala.ro

mint a szellem dialektikája, a jelentés hermeneutikája, a racionális, tevékeny szubjektum emancipációja vagy a jólét megteremtése. Azonban a modern utáni úgynevezett posztmodern inkább a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságával tűnik ki, és inkább az operacionalizálás és a hatalom egymásra visszaható viszonya jellemzi (Lyotard 1993: 7–8). A szerző véleménye szerint azonban a tudás nem lehet csak tudományos, pontosabban kétféle tudásról lehet beszélni, a tudományos és a narratív tudásról. Ha történetiségében vizsgáljuk meg a dolgokat, akkor azt mondhatni, hogy a hagyományos tudás kialakulását és forgalmazását a narratív forma uralta, és a hozzátartozó narratív szerepek meghatározóak voltak ebben. Ez már igencsak kapcsolódik a néprajz területéhez, különösen a folklorisztikához. A tudományban a narratívák a legitimizáció eszközei, amelyre különösen akkor van szükség, amikor a tudományon kívüli szférában kell szerepelnie az illető tudomány képviselőjének, mint például a televízió képernyője előtt, vagy a tömegek előtt egy nyilvános téren zajló esemény keretében (vö. Lyotard 1993: 63).

Lyotard állítása ellenére úgy tűnik, hogy a tudomány és az irodalom sosem voltak túlságosan idegenek egymásnak, sőt a két terület csupán egy adott idő után szakadt el egymástól, addig igencsak összeolvadt. Tulajdonképpen ez nem mond ellent Lyotard-nak, inkább a kérdéskör egy másik, úgymond stilárisabb aspektusát világítja meg. Irányadó írásában Wolf Lepenies három kultúráról beszél, arról, hogy hogyan is született meg a szociológia az irodalom és a tudomány között félúton. A szerző a szociológiáról értekezik, de megállapításai érvényesek a néprajzra és az antropológiára, általában a társadalomtudományokra is.

Lepenies ismerteti azt a folyamatot, melynek során a 19. század közepétől a szépirodalom és a szociológia között

https://biblioteca-digitala.ro

megindult egy vetélkedés arról, hogy melyik felel meg leginkább a modern civilizáció korának, melyik tud igazából útmutatást biztosítani. Ez a versengés a szociológiának nemcsak a születését, hanem a fejlődését is meghatározta, hiszen korszakonként hol a természettudomány módszereit vette át, hogy az irodalmiasabb hermeneutikai felfogást hasznosította (Lepenies 2001: 53).

A 18. században szakad el egymástól a két terület, és Lepenies szerint a fordulópontot Buffon *Histoire naturelle* (1749) című kötetének recepciótörténete jeleníti meg. A kötet rengeteg kiadást élt meg, igazi bestsellernek bizonyult, mely sokkal inkább stílusának köszönhető, mintsem tudományos hozadékának. A tudomány képviselői viszont elhatárolódtak a műtől, tudományos regénynek titulálták, és kijelentették, hogy nőknek és laikusoknak talán megfelel, de igazi szakembereknek nem. Ezzel megindul egy elidegenedési tendencia, de igencsak relatív jellegű, azaz különböző területeken különböző ütemben és intenzitással nyilvánul meg. Egy évszázaddal később Balzac nagy műve, az *Emberi színjáték* ugyancsak a két terület összefonódásáról szolgál tanulsággal, de ugyanakkor az elidegenedési tendencia állandósulásáról is, hiszen Balzac maga is a tudományos aspirációiról nyilatkozik. Regényciklusának eredeti címe tulajdonképpen *Társadalmi tanulmányok,* amelyben Buffon nyomán a társadalmi „fajokat" akarta leírni. Balzac mellett Baudelaire és Flaubert is úgy gondolta, hogy a társadalomnak a tudomány mellett kellene elköteleznie magát. Mindezt Zola viszi tovább, aki a Rougon-Maquart család társadalmi természetrajzával a kísérleti regényírást szerette volna megvalósítani, munkásságát, munkáit ő maga illette a „gyakorlati szociológia" címkével (Lepenies 2001: 54–56).

Mindenképpen megindul egy belső tisztulási folyamat, és ez különösen olyan tudományok esetében nyilvánvaló – mint például a szociológia –, amelyek meg kell küzdeniük azzal, hogy

https://biblioteca-digitala.ro

tudományként ismerjék el őket. Lepenies elokvens példaként De Bonaldra hivatkozik, aki *A tudományok és az irodalom harcáról* című értekezésében a természettudományok és az irodalom közé szorult társadalomtudományok sorsát tárgyalja. Ez esetben már megtörténik a ársadalomtudományok, pontosabban a szociológia és az irodalom szembeállítása vagy legalábbis éles megkülönböztetése. De Bonald leírásában a szociológia mint tudomány attribútumai és instrumentumai a hűvös racionalitás, a mérések és számítgatások, a célja pedig megragadni a modern társadalom struktúráit és mozgástörvényeit. Ezzel szemben az irodalom az érzékek kultúrájának területe, amely az intuíció révén akár több mindent tud feltárni, mint a tudomány (Lepenies 2001: 56–59).

Az előbbi íráshoz kapcsolódva Laurence Ellena a szociológia és az irodalom kapcsolatának egy operacionalizálóbb aspektusát vizsgálja, a módszertani és elméleti területekhez is kapcsolódó irodalmi hivatkozásokat. Ismerteti Raymond Boudon kritikáját Lepenies munkájáról – az előbbi szerint a szociológia már születésétől fogva sokkal közelebb állt a tudományhoz (Ellena 2001: 62). Számba veszi a tudomány és művészet közötti kapcsolatokat vizsgáló munkákat, majd saját kutatásának alapjait vázolja fel. Kortárs francia szociológiai művekben – pontosan 88 kötet esetében – vizsgálja meg a szépirodalmi hivatkozások funkcióját.

Ellena tanulmányából megtudjuk, hogy a szépirodalomra való hivatkozás jelen van számos időben és térben egymástól távol álló szerzőnél, így Webernél, Durkheimnél, Goffmannál, Boudonnál és másoknál is. A kutatás feltevései szerint a szépirodalmi hivatkozások megvilágíthatják szociológia és irodalom összefüggéseit, és szorosan kötődnek az őket magukba foglaló diskurzusokhoz, azoknak funkcióit erősítik. Ugyanakkor: „– a szépirodalom a szociológiai diskurzus funkcionális szövetségese, argumentációs rendszerének hasznos eleme;

https://biblioteca-digitala.ro

– az irodalmi szövegre hivatkozás a szociológusok szépirodalom iránt mutatott érdeklődésének jele" (Ellena 2001: 63).

Az irodalmi hivatkozások funkcióit a szerző tematikus blokkokban mutatja be, megnevezi az alapvető kategóriákat, feltárva a szövegkontextusok kapcsolódási pontjait, a lehetséges használati okokat és indokokat, valamint esetenként az alkategóriákat is megnevezi. Elsőként a dokumentálás funkciója kerül bemutatásra, amikor is az író mintegy a szociológusnak a segítségére siet, megkönnyíti az olvasó számára, hogy ismerőssé váljék egy helyzet, érzékletesebbé teszi a leírást. Ezeknek a hivatkozásoknak az evokatív, szuggesztív, leíró erejük adja a fontosságukat. Ugyanakkor a dokumentálást forrásként való szerepeltetésük biztosítja, mivelhogy adott kontextusban az irodalmi szöveg(részlet)eket objektív forrásokként használják fel a szerzők, úgy tekintenek rájuk, mintha üvegablakok lennének a világra. Más kontextusban szubjektív tanúságtételként idézik, ez esetben a művész nézőpontja a fontos, az üvegablak egyéni színekben játszó ablakszemegyüttessé alakul.

Egy következő funkció a sémaformálás, azaz irodalmi példák felhasználásával a szerző összehasonlíthatja kutatásának elemét egy kulturális toposszal, típussal, kiértékelheti a helyzetet és megrajzolhatja a sémát, amelynek segítségével könnyebben érthetővé válik mondanivalója, hitelesebbé az elemzése. Így a szerző gyorsan és gazdaságosan tud sematizálni egy folyamatot, felmutatni egy ideáltípust.

A harmadik tárgyalt kategória és funkció az eljárások legitimizálása. A szerző saját gyakorlatát, látásmódját példázza, akár a metafora vagy allegória fegyverével állít az olvasó elé, amely teret enged akár az álmodozásnak és a sokféle interpretációnak. Nem egy általános nézőpontról van szó, hanem irodalmat és szociológiát egyesítő szempontokból való merítésről. Mindenképpen az éleslátás áll a középpontban, a már

https://biblioteca-digitala.ro

említett üvegablakon túlra tekintő, úgynevezett belelátó módról, amellyel a tudós meg akarja győzni olvasóit képességeiről, felkészültségéről és végső soron állításainak igazáról. Ehhez szorosan kapcsolódik egy másik funkció, az interpretáció alátámasztása. Ismét az író éleslátással, belelátással végzett interpretációira kerül a hangsúly, amikor ezek a szépirodalmi művek interpretációi a szociológus elemzését támasztják alá, erősítik meg (Ellena 2001: 65–68).

Végső soron bármilyen típusú hivatkozásról is legyen szó, a hivatkozás a tudományos kommunikáció eszköze. Jelen esetben a szociológusok természetesen klasszikusokat idéznek, referenciaműveket, mintha egy közös örökségből merítenének, melyeknek használatát nem is kell magyarázni, nem kell részletezni, körülírni, ismertetni, csupán idézni. „Ez az irodalmi kultúra hozzájárul ahhoz, hogy a szociológia az európai magaskultúrával átitatott intellektuális terepnek hasson." (Ellena 2001: 69). Akár következtetésként is meg lehet fogalmazni, hogy ennek tükrében az irodalom igenis fontos a szociológus/szociológia számára, legitimizál, tekintélyt sugall. Lepenies ugyan a kettő viszonyát problematikának igyekezett láttatni, de Ellena kutatásának eredményei szerint inkább együttműködésről van szó, ezt pedig a szociológusok működtetik.

A szociológiának nem volt egy Buffonja, sem egy olyan bestsellerje mint a *Histoire naturelle*, sőt semmiféle bestsellerje nem volt, pedig más tudományágakban akad egy-egy munka, ami a szélesebb közönséget is meghódította. Daniel Bertaux állítása szerint a szociológia mindig is tudományos akart lenni, viszony a tudományos diskurzust nem azért találták fel, hogy olvassák, leszámítva itt természetesen a szakmabelieket. De minél inkább próbál tudományos lenni, annál kevésbé lesz az, legalábbis az intézményesült szociológia tudományossága tisztán formális lesz (Bertaux 2001: 44–46). Ennek ellenére a szerző nem pártolja

https://biblioteca-digitala.ro

azt, hogy a másik alternatíva, az irodalom, teljesen eluralkodjon a szociológiai diskurzus keretében, vagyis szerinte nem kellene teljesen átmenni irodalomba azért, hogy ténylegesen olvassák a szociológiai műveket, de mindeképpen változtatni kellene az írásmódon. Emellett elismeri, hogy az irodalmi diskurzus egyik formája, a regény szociológiai jellegű tartalmakat közöl, így – habár a szerző nem mondja ki – hasznosítható a tudományos munkában is.

A tudomány az, aki magáénak vallja a társadalomról való beszélés monopóliumát, és elhatárolódik az irodalomtól, az irodalmárokat az ellentábor tagjainak állítja be. Mégis, mint láttuk, vannak szerzők, akik elismerik, hogy az irodalom is lehet forrás, ábrázolásmódja hordozhat a tudomány számára lényeges információkat. A tudomány is lehet forrás, de olvasmány kevésbé, legalábbis Bertaux ezt állítja a szociológia esetében. Az ő ajánlata a történetmesélés, amely annak ellenére, hogy lineáris, képes lenne a tudományos információk hordozására, egyszersmind olvashatóvá, befogadhatóvá tehetné akár a szociológiai szövegeket is. Példaként az etnográfiai önéletrajzokat említi, azaz a kiadott élettörténeteket, mint amilyen az Oscar Lewis által publikált *Sanchez gyermekei* (Bertaux 2001: 19–50).

Nem véletlen a fenti példa, és nem Bertaux az egyetlen, aki a történetmesélésre hívja fel a figyelmet. Edward Bruner kategorikusan kijelenti, hogy az etnográfia is egy diskurzus, azaz a történetmesélés egyik műfaja, mert az etnográfiai leírások vázát tulajdonképpen egy implicit narratív szerkezet alkotja, egy történetmodell, melyet az etnográfus a kutatás tárgyáról formál (Bruner 1999: 181). Egy konkrét példán, az őshonos amerikai kultúrát vizsgáló etnográfiai tanulmányok példáját mutatja ki, hogy a kutatás is egy narratívával kezdődik, aminek eleve van eleje és vége. Nem az szokott történni, hogy a kutató először összegyűjti az adatokat, tényeket s utána szembesül egy értelmező

https://biblioteca-digitala.ro

történettel, hanem az, hogy az általa alkotott narratívák nem bizonyulnak másodlagosaknak, hanem elsődlegeseknek, ezek meghatározzák, hogy mit is tekint adatnak és ténynek. Ezek a narratívák nemcsak a jelentés struktúrái, hanem a hatalom struktúrái is. Minden narratíva három elemből tevődik össze: egy történetből, a töténetet megjelenítő diskurzusból és az elmondás kontextusfüggő mozzanatából (Bruner 1999: 184–187). Minden kornak, diszciplínának és kutatási területnek megvan a maga narratívája, amely egy adott ponton megváltozik, felcserélődik, aktualizálódik. Egy új narratíva határozza meg a kutatásokat, de az új narratívák nem a terepmunka során születnek meg, hanem a történelmi változások, a világ állapotának módosulása hatására (Bruner 1999: 193).

Mi több, James Clifford ezeket az etnográfiai narratívákat allegóriáknak nevezi, amivel ismét az irodalom területéhez közelíti ezt a diszciplínát, és implicit módon általában a társadalomtudományokat. Clifford szerint az etnográfiai kutatás történetekben konkretizálódik, a történetek megszövegezésük, leírásuk során pedig egyszerre írnak le úgymond valódi kulturális eseményeket és tesznek azokon túlmutató morális, ideológiai, kozmológiai állításokat. Ezek szerint az etnográfiai írás allegorikus jellegű mind tartalmi, mind formai szinten. A szövegek jelentései pedig nem hozzáadott értelmezések, absztrakciók, hanem jelentésteliségének előfeltételei. Ennek következtében az etnográfiai szöveg elkerülhetetlenül allegorikus. A szerző megítélése, hogy az etnográfiai írás egy sajátosan nyugati, megváltás-allegóriát jelenít meg (Clifford 1999: 152–153).

Általában a szövegek két szintre fordítják az olvasó figyelmét, a leírás és a jelentés (elvontabb, összehasonlító és magyarázó) szintjére, vagyis a látható és az érthető dolgok szintjére. Ez a kettős struktúra alapvető elem az allegória meghatározásában is. A második szint jelenti valójában az

https://biblioteca-digitala.ro

etnográfiai munka lényegét, ez tartalmazza az eredményeket, a kanonizálható kijelentéseket. „A tudományos igényű etnográfia rendszerint létrehoz egy kitüntetett allegorikus rendszert, melyet aztán »elméletnek«, »interpretációnak« vagy »magyarázatnak« tekint" (Clifford 1999: 158).

Clifford következtetései szintetizálják eredményeit, ugyanakkor számomra azt is kimutatják, hogy mennyi mindenben hasonlítható az etnográfiai szöveg (mint allegória) az irodalmi szöveghez és annak recepciójához. Ezek szerint a kulturális leírásokban nem lehet pontosan elválasztani a tényszerűt az allegorikustól. Az etnográfiai beszámolók jelentéseit nem lehet szabályozni, tehát akárcsak a szépirodalmi szövegek esetében, itt sem lehet korlátozni az új olvasatok megjelenését és kinyilatkozását, legfeljebb tudomásul lehet venni és tudatosítani lehet létezésüket. Mert az allegória elismerése felfedi az etnográfiai írás politikai és etnikai dimenzióit – jobb ezeket nyíltan kimondani és felvállalni. Az allegória elismerése ugyanakkor termékeny módon teszi bonyolulttá az etnográfiák írását és olvasását. Tehát egyetlen tartható megoldás létezik: ismerjük el az allegóriát, és ezennel ismerjük el és vállaljuk a felelősséget a rendszeresen újratermelt reprezentációkért, amelyekkel mi más népeket jelenítünk meg, más csoportokat vagy az önmagunkról alkotott képet is mégpedig professzionalizált keretek között (Clifford 1999: 177–179).

Az említett szerzők közül van aki a szociológia, van aki az etnográfia vagy antropológia és irodalom viszonyát vizsgálta, de ez a jelen kutatás szempontjából nem jelent különösebb problémát, hiszen a megállapítások és következtetések általánosan érvényesek a társadalomtudományokra, egy tudománytörténeti és elméleti keretet alkotnak, fontosságukat pedig alkalmazhatóságuk adja, nem pedig az, hogy pontosan melyik diszciplína termelte ki őket. És az, hogy segítenek a tárgyalt

https://biblioteca-digitala.ro

témakör tudományos kontextualizásában. Mindenképpen az tűnik ki, hogy a társadalomtudományok nem határolódhatnak el a szépirodalom területétől, nem tagadhatják meg a hozzá való viszonyulások létezését, hanem inkább el kellene fogadják a kölcsönhatásokat.

Az említett kölcsönhatások egy sajátos műfajt hoztak létre, legalábbis kelet-közép-európai szinten: a szociográfiát. A szociográfia sokkal inkább nevezhető a „harmadik, a köztes" kultúrának, mint a szociológia, mivel tudatosan ötvözi az irodalom és a tudomány jellemzőit, felvállalva ezt a „felemás" állapotot. A szociológia szaktudomány, van fogalomrendszere, módszertana, elmélete. A szociográfia ezen túlmutatva, intuitív, szubjektívebb módon próbálja ugyanazokat a társadalmi tényeket, ugyanazt a társadalmi valóságot bemutatni és magyarázni. Klasszikus meghatározása szerint, a szociográfia nem más, mint „egy nép vagy egy társadalmi osztály minden viszonyának és állapotának bizonyos időpontban minden lehetséges eszközzel való leírása" (Cseke 2008: 53). Szoros kapcsolatban áll a sajtó működésével, az oknyomozó újságírással, ennek eredményeképpen termékei nemcsak kötet formájában, hanem a mindennapi/időszakos sajtóban is világot láttak. A kész terméket hol társadalomrajznak, hol tényfeltáró irodalomnak, hol szociográfiai riportnak nevezték, lényegében egy szociográfiai irodalomról van szó, amely a társadalomtudományi érdeklődést és látásmódot a szépirodalom esztétikumigényével párosította. Belső osztályozásában is e két terület dominálásának foka a mérvadó, ekként beszélhetünk irodalmi igényű szociográfiáról, tudományos igényű szociográfiáról és újságírói szociográfiáról (Cseke 2008: 33–38).

A jelen kutatás számára az a mérvadó, hogy bármelyik alműfajáról is van szó, a szociográfia alapjainál a tényfeltárás áll, és működése a külső (tárgyilagosság) és belső (azonosulás)

https://biblioteca-digitala.ro

nézőpont egyidejű érvényesítését tartja szem előtt. A szépirodalom jeles képviselői (pl. Bálint Tibor, Szabó Gyula) évekig tartó előmunkálatokat végeztek egy-egy művük megírása kapcsán, amely könyvtározást, levéltározást, családi dokumentumok, jegyzőkönyvek átnézését jelentette, vagyis tudományos igényű dokumentálódást (vö. Cseke 2008: 77–86). Mindez arra enged következtetni, hogy a szociográfia termékei ugyancsak hasznos forrást jelenthetnek a néprajzi kutatómunka számára, különösen ha tisztában vagyunk az említett kettős nézőponttal. Sőt, ez a kettős nézőpont a vizsgálat, az értelmezés árnyalásához is vezethet, mivel az azonosulás bensőségességének számbavétele újabb szempontokat, újabb kapcsolódásokat eredményez, hozzásegítve egy teljesebb kép megrajzolásához. Sajnálatos módon Cseke Péter szintézise a munkásírókat nem tárgyalja, az ipari munkásság kultúrájára, megjelenítése is csak rövid utalások szintjén kerül szóba.

Az antropológia esetében is nyilvánvaló a társadalomtudományok és szépirodalom közötti kölcsönhatás, mi több, az utóbbi két évtizedben egy cserefolyamat zajlott le a két terület között: az antropológia eredményei érdekessé váltak az irodalmárok számára, míg az antropológusok egyre inkább felhasználják az irodalmi kifejezés formáit. Egy új diszciplína születését is nyomon követhettük: az irodalomantropológiáét, amelyet Kiss Noémi a hagyományos antropológia egyik részdiskurzusának tekint. Ugyanakkor az irodalomantropológia a kultúratudomány keretébe tartozik, kultúratudomány, amely a kultúra komplex vizsgálatát célozza meg. Megtörténik ekképpen az irodalmi szövegek antropológiai alapú olvasása, mivel az irodalmi szövegek is emberről szóló információkat hordoznak, sőt az irodalmi szöveg úgy beszél az emberről, ahogy más ismeretközvetítők nem képesek (Kiss 2003: 431–432). Maga az irodalom ugyan egy konstrukció eredménye, de nem a reális és a

https://biblioteca-digitala.ro

fiktív ellentéte, hanem inkább az imaginatív, a reális és a fiktív összjátéka. Következtetésképpen az irodalmi szövegek nem értelmezhetőek zárt jelentésű szövegekként, mert intertextuális kapcsolatban állnak irodalmi és nem irodalmi szövegekkel (Kiss 2003: 436). Az intertextuális kapcsolat azt is jelenti, hogy az irodalmi szövegnek helye van az etnográfiai szövegben, ha ettől az etnográfiai szöveg még etnográfia szöveg marad, azaz a tudományos szövegformálási apparátus megmarad, az irodalmi szöveg pedig forrásként vagy példaként jelenik meg, és ezen jellege jelezve is van a megfelelő hivatkozásokkal és kontextualizálási diskurzív aktusokkal.

Az irodalmi szöveg mint lehetséges etnográfiai leírás

Az előző részben bemutatott gondolatok, felfogások megerősítettek abban, hogy a tudomány, jelen esetben a néprajz és antropológia, számos szállal, számos módon kapcsolódik a szépirodalomhoz, a két diskurzus egymáshoz való viszonya pedig ma már a professzionalizálódás jegyében is tárgyalható. Számomra nem szükséges éppen addig elmenni, és talán több példára sincs szükség ahhoz, hogy indokoltnak bizonyuljon az irodalmi szövegek felhasználása az etnográfiai kutatásban, az irodalmi és etnográfiai szövegek intertextuális közelítése adott tudományos célok érdekében.

Nagyon sok mindent az eddig leírtakból François Laplantine foglal össze az etnográfia leírásról szóló monográfiájában, azt mondhatnám, hogy az eddigiek szintetizálását nyújtja, a felsorolt elméleti és tudománytörténeti munkák záróköve lehet. A szakmai vagy az általánosított leírást a látás viszonyában tárgyalja, és megállapítja, hogy korszakunk, kultúránk és társadalmi környezetünk együttesen határozza meg, hogy mit kell néznünk/látnunk, hogyan kell néznünk/látnunk. Mert a „mi" kultúránk, anyanyelvünk stb. nem természetadta – még

https://biblioteca-digitala.ro

akkor sem, ha mi annak érezzük –, hanem kulturálisan meghatározott (Laplantine 2000: 39–40). Ehhez én hozzátenném azt is, hogy a szakmánk, a professzionális képzésünk – szűkebben pedig a kutatási területünk, szakmai irányzatunk, valamint természetesen személyes szakmai képességeink és aspirációink, netán céljaink – is meghatározza azt, hogy hogyan és mit nézzünk/lássunk. Ezért történik az, hogy legtöbbször azt látjuk meg, amire számítunk, és nem azt, amitől félünk vagy amit mellőzünk. Azt látjuk meg, amit ismerünk vagy ami egy összefüggő rendszerbe integrálható, ezért akár azt is megtapasztaljuk, hogy valamit nem hiszünk el, pedig látjuk (Laplantine 2000: 39–40). A szerző állításai megerősítik Bruner vélekedését az etnográfiáról, és implicit módon a kutatásról mint narratíváról.

A nézés/látás függvényében a leírás is kulturálisan, no meg szakmailag, meghatározott. A tudományos leírásnak pontosnak, világosnak, részletesnek kell lennie, és hozzá tartozik a rendszerezés is. Mégis a leírás nem más mint egy szelekció, amelynek formáját saját stílusunk is meghatározza, nem beszélve arról, hogy terepnaplóinkat az íróasztalnál öntjük végső formába, tehát leírásaink tulajdonképpen rekonstrukciók. Nem is véletlen rekonstrukciók, hanem egy modellt követnek, amelyet saját kultúránk és szakmai képzésünk alakított ki bennünk. A leírás megkonstruálás és fordítás tevékenysége, a terep pediglen a kutató és a kutatottak közötti interakcióból konstruálódik meg, mivel nincsenek ab ovo etnográfiai adatok, azokat a kutatók nevezik ki azzá. Az etnográfiai leírás egy „eltolt" írás, mert különbség van aközött, amit látunk, és amit leírunk, van köztük egy távolság, amely egyszerre időbeli (először látunk valamit, aztán írjuk le) és kulturális, identifikációs – így hát amit leírunk, az egy interpretáció (Laplantine 2000: 68–70).

A látás és írás, fordítás és interpretáció összefüggéseinek tükrében az irodalmi és etnográfiai szövegek még közelebb

https://biblioteca-digitala.ro

kerülnek egymáshoz. A szerző össze is foglalja a hasonlóságokat: mindkettő fogékony a részletek iránt, törekszik a részletes leírásra; mindkettő utólagos (íróasztalnál, a tekintély és a tudás szimbólumánál, történő) megszerkesztés eredménye; mindkettőre jellemző a sztereotípiák elleni harc, habár az etnográfiai leírás még mindig nem szabadult meg az akadémiai konvencióktól, és nemzeti, politikai vagy kulturális dimenziói mentén sokszor éppenhogy a sztereotípiákat forgalmazza, magasztalja (Laplantine 2000: 76–79). Melyek lennének a különbségek, s egyben az etnográfiai szöveg sajátosságai? Az úgynevezett extratextualitás, a külső referencia megléte, vagyis a szöveg másra utal, mint saját magára. Nem igazán az egyéni érzéseket tolmácsolja, hanem a társadalmiakat, azt, hogy mi mit érzünk egy adott közösség tagjaiként. Mindent kontextusában és történetiségében vizsgál, egyszersmind tudatosítja önmagában a saját pozícióját, saját korlátait. Egy egyenes, direkt kifejezésmódot használ és ennek mediátorait (fényképeket, térképeket, rajzokat stb.). Mindez a totalitás, a holisztikusság jegyében történik, nagyon fontos az egészre való rálátás, a konkrét tettekből kiinduló viszonyok megfogalmazása, következtetésképpen valamit érthetővé tenni és az egészhez viszonyítani. Az irodalmi szöveg mindezzel szemben az esztétikai orientáció által determinált (Laplantine 2000: 80–81).

Összegezve az etnográfiai leírással kapcsolatos ismereteket, Laplantine négy modellt állapít meg. Az első a természettudományos modell, amely – mint neve is mutatja – a természettudományokból vezethető le, ahol megvan mindig a leírás rendje: név, nem, faj, jellegzetességek, használat stb. Ez a modell mindent „felismer", hiszen nevet ad az adott dolognak, rendet biztosít, nem lehet tévedni vele. A második modell a naturalista regény modellje, ahol mindenképpen Zola neve a mérvadó, a pozitivista megfigyelés, a kísérleti regényírás

https://biblioteca-digitala.ro

jegyében. Zola a regényt valójában tanulmánynak nevezte. A harmadik a festészeti modell, amelynek keretében a dolgok szimultán és nem szukcesszív módon kerülnek bemutatásra. Ez a modell előhív vagy szuggerál. Vele szemben a fénykép modellje helyettesít, míg az előző modell előhív és a természettudományos megnevez. Azt állítja magáról, hogy nem reprezentál valamit, hanem a valóságot mutatja (Laplantine 2000: 101–116).

Eddig már nyilvánvalóvá vált, hogy a tudományos és az irodalmi szövegek sokmindenben hasonlítanak egymáshoz, az irodalmi szöveg hordozhat tudományos információkat, míg a tudományos szöveg használhat irodalmi formákat. A szépirodalmi szövegek közül mindenképpen a prózai műfajok képesek a néprajzkutató számára hasznos tartalmakat hordozni, történetmondásuk, leírásaik, ábrázolásaik által. A kolozsvári csoportkultúrák, munkáskultúra kapcsán is a próza – a regény, kisregény, novella – vált információhordozó közeggé, úgynevezett forrásanyaggá. Nem kétséges, hogy ezek a műfajok tartalmaznak olyan részeket, amelyek etnográfiai leírásként is funkcionálhatnak, habár általában szociográfiai jellegűnek szoktuk ezeket nevezni. Nemcsak a leírások számíthatnak a néprajzosok érdeklődésére, hanem a szerzői attitűd, az Ellena által említett szubjektív tanúságtétel és éleslátás, belelátó mód. Két példát ismertetnék, amelyekben a néprajzkutató szépirodalmi szövegen dolgozik, azt veti alá saját néprajzi vizsgálatának.

Keszeg Vilmos Makkai Sándor, Szabó Dezső, Tamási Áron és Wass Albert boszorkánysággal kapcsolatos néhány prózai művét (egyetlen kivétellel regényekről van szó) vetette néprajzi vizsgálat alá. Azt figyelte meg, hogy mire használják a szerzők a hagyományt, mit akarnak kifejezni vele. A szépirodalmi szövegek ez esetben sem csak a leírások, mi több, kevésbé a leírások szintjén mondottak valamit a néprajzkutatónak, hanem sokkal inkább a szubjektív szerzői tanúskodás, intenció és interpretáció

https://biblioteca-digitala.ro

szintjén. A szerző következtetései szerint a szövegek azt tükrözik, hogy a hagyományos narratíva kisajátítása, irodalmiasítása történik meg, tehát a kiszakítása az eredeti kontextusból. Az irodalmi felhasználás útján a narratíva átalakul, specifikumai felszámolódnak, és a szerzői világképnek rendelődik alá (Keszeg 2005: 52). A szerzői célnak megfelelően a hagyomány lehet egzotikum, lehet az irracionalitás megtestesítője, lehet nemzeti kultúrkincs vagy egyszerűen a szerzői intenció megnyilvánulásának színtere.

Gráfik Imre egyetlen irodalmi mű – Szeberényi Lehel: *Egy Duna-ág regénye* – kapcsán vizsgálja meg az etnográfiai szöveg és irodalmi szöveg viszonyát a néprajzos szempontjából. Felvázolja a néprajzi terepmunka és szövegalkotás által behatárolt tudományos kutatás folyamatát, mely során a primer (gyűjtött) szövegekből szövegtranszformációval szekunder (stilizált, intellektualizált) szöveg lesz, vagyis egy tudományosan transzformált etnográfiai szöveg. Ugyancsak szövegtranszformáció történik az etnográfiai szöveg irodalmi felhasználásával az említett mű esetében. Szeberényi Lehel írása során több néprajzi művet említ, azokból idéz, többek között Gráfik Imre egyik tanulmányát is. Szóról szóra történő idézetek is előfordulnak, amelyek végső soron egy irodalmi mű szerves részei lesznek. A tudományos transzformációval szemben az irodalmi szöveg eszköze a művészi transzformáció (Gráfik 2003: 72–74). Irodalmi szövegben – még akkor is, ha etnográfiai szövegeket, szövegbetéteket használ – nincsenek hivatkozások, nincsenek idézőjelek, hiányoznak a tudományos szövegformálás apparátusai. Az etnográfiai szöveg viszont kötelezően él a hivatkozásokkal, meghatározott a külső referencia által, a valóságot kívánja megjeleníteni, és végül pedig feloldja a bizonytalanságot, nem hagyja kételyek között az olvasót. Az elemzett mű esetében a szövegtranszformáció során más-más

https://biblioteca-digitala.ro

információs minőségek jönnek létre, például a konkrét, szakmai információk mellőzése megemeli a szöveg művészi értékét. A szerző végső következtetése, hogy szerencsés esetben, mint amilyennek a jelen esetet is tekinti, tehetséges alkotók esetében az etnográfiai szöveg transzformációja irodalmi szöveggé nem csökkenti az újonnan formált szövegnek sem a művészi, sem a tudományos információs értékét. De végül is az eredmény egy új, egy más narratíva, amelynek vizsgálata a néprajzi szempontokon túl mutat (Gráfik 2003: 86–87).

A két példa két ellentétes irányú szövegmozgást mutat meg, végső soron pedig azt, hogy mire használhatja egy néprajzos a szépirodalmi szöveget, és mire az író, a művész az etnográfiai szöveget. A kettő kiegészíti egymást, de mindkettő arról tesz tanúságot, hogy egy másik szövegtípus, egy más diskurzus éppenséggel mássága miatt lehet hasznos egy kutatás vagy egy művészi szövegalkotás keretei között. A felhasználás akkor sikeres, ha a főszöveg megőrzi specifikumait és megfelel a kitűzött céloknak.

Munkáskultúra a szépirodalmi szövegekben

Egy csoportkultúra vagy társadalmi réteg specifikus kultúrájának adott szeletét vizsgálva különösképpen olyan irodalmi művek után kutattam, amelyeknek szerzői is az illető csoport tagjaiként születtek, nőttek fel és munkálkodtak szépirodalmi munkásságuk előtt. Nem igazán a hitelesség kérdése miatt, ez amúgy is problematikus mind a szépirodalmi, mind a tudományos szövegekben, hanem a részletesség, az információbőség reményében. Ez az elképzelés nem vált be teljesen, de a konkrét információk és leírások hiányát bizonyos mértékben pótolta a művek világának megismerésével összefüggő kulturális és történeti kontextusok megismerése, amelyek egyébként is szükségszerűek a fő témával kapcsolatos

https://biblioteca-digitala.ro

eredmények tarthatóságának szempontjából. Természetesen a munkásklubok és az ezekben zajló szabadidős tevékenységek nem függetlenek ezektől a kontextusoktól, hanem éppenhogy általuk determináltak.

A megfelelő irodalmi művek keresése és kicédulázára még nem ért véget, mert bármikor felbukkanhat egy-két hasznos kötet, de igazából nem reménykedem ennél látványosabb eredményben. Olyan köteteket válogattam ki, amelyekben a munkásság legalább részszereplőként van jelen, és csakis olyanokat, amelyeknek cselekménye legalább részben Kolozsváron játszódik. A válogatásban az általam ismerteken kívül kollégáim, tanáraim, valamint néhány tanulmány segítségével azonosított műveket vettem számításba. Elsősorban az úgynevezett munkásírók köteteit, vagy olyanokét, akik munkásírókként kezdték írói pályafutásukat, vagy bárkiét, aki figyelmet szentelt a kutatott kolozsvári miliőnek. A segítségül hívott tanulmányok Gaal György (Gaal 2005) és Kántor Lajos (Kántor 2000) tollából születtek, akik többnyire kronológiai sorrendben ismertetik azokat a szépirodalmi műveket (az önéletrajzok, visszaemlékezések is ide kapcsolódnak), amelyek teljesen vagy részben Kolozsvárt játszódnak.

Segítségemre volt egy olyan tanulmány, amely ugyancsak a munkáskultúrát vizsgálja szépirodalmi művekben. Balázs Imre József írása az egyetlen, amelyről tudomásom van, hogy ezzel a témával foglalkozik. Három szerző – Bálint Tibor, Pusztai János, Szilágyi István – műveiben figyeli meg a munkáskultúra ábrázolásmódját, és mindezt a szubkultúra elméleti irodalmához közelíti. Inkább irodalomantropológia vizsgálat ez, mintsem irodalmi, hiszen a szerző a szubkultúrák felől közelít a témához, felvonultatja a munkásvilággal kapcsolatos szubkulturális kódokat, és következtetésképpen kimondja, hogy az elemzett művek realitása annak köszönhető, hogy a szerzők a

https://biblioteca-digitala.ro

munkáskultúrát szubkultúraként, rétegkultúraként jelenítik meg, nem pedig egy mindent átfogó univerzális kultúraként. A megjelenített munkásalakok, szereplők pedig szintén sokfélék, nem univerzális prototítusok, hanem többé-kevésbé egyéniségek, még akkor is, ha semmivel sem tűnnek ki kulturális közegükből. Úgy tűnik, hogy ezekben a művekben munkások szerepelnek, és nem a munkás (vö: Balázs 2006: 16–17).

Balázs Imre József tanulmánya is egy példa arra, hogy a szépirodalmi szövegek lehetnek források, olyan szövegek, amelyek alkalmasak az antropológiai vagy etnográfiai vizsgálatra. Laplantine csoportosításában ezek a szövegek a második modellbe illeszthetők, a naturalista regény modelljébe. Olyan szépirodalmi szövegek, amelyek néhol a biografikus jelleg vagy a hitelességre, valós ábrázolásra való törekvés révén etnográfiai leírásokat tartalmaznak. Ezek mellett pedig az írói attitűd, látásmód és cél is kitűnő nyersanyagot biztosít a kutatásnak. A kutatás számára a munkásságról, annak csoportosulási tendenciáiról szóló diskurzus(ok) az izgalmasak, amelyek főképpen Nagy Istvánnál szembetűnőek, akinek műveiben az ideológiai meghatározottság és a tanító, öntudatosító szándék leplezetlen.

A következőkben csupán azokat a műveket ismertetem, amelyekben ténylegesen van valami használható információ a kutatott témát illetően, mert az általam olvasott kötetek száma jóval nagyobb ennél. Példának okáért Nagy Istvánt említeném, akinek pontosan egy tucat kötetét olvastam el, de talán kettőt-hármat idézhetek haszonnal. Mint ahogyan említettem, nem azért, mert nem a munkáskultúrát állítaná középpontba, hanem mert kevés konkrét információt tartalmaz a munkásklubokkal kapcsolatosan, azoknak szabadidős tevékenységével és szubkulturális, identifikációs vonzataival. A teljes munkáskultúra bemutatására pedig nem lehet tárgya a disszertációnak, nem

https://biblioteca-digitala.ro

vállalkozhatom erre a túlontúl nagy feladatra. Viszont Nagy István művei kitűnően példáznak egy olyan irodalmi diskurzust, amely adott kommunista ideológia szolgálatában áll.

Az irodalmi művekben igazából egy ismerős kép bontakozott ki előttem, nagyon sok minden az általam készített interjúkban, az etnográfiai terepmunkán is előkerült. Mivel kutatásom témáját a munkásklubok alkotják, a munkás ifjúság szórakozási alkalmai és annak szubkulturális jellege, egy eléggé céltudatos olvasásom és olvasatom alakult ki. A téma szerencsére képviselteti magát a kötetekben, a közismert *fások, bőrösök, vasasok* is megjelennek, mégpedig külnösebb magyarázat nélkül, ami megerősíti azt a feltevést, hogy ezek a fogalmak a kolozsváriak számára igencsak közismertek voltak, a mindennapokhoz tartoztak, fizikai helyeket jelöltek a város terében, de csoportosulási alkalmakat is.

Bálint Tibor közismert regénye, a *Zokogó majom* az 1930-as és 1940-es évek Kolozsvárján játszódik, a külvárosok, a munkások kulturális és társadalmi környezetében. A kötet érdekessége és a szociográfiai nézőpont megnyilvánulása egyben, hogy az egyes szerkezeti egységek közé az író korabeli sajtóhírekből álló kollázsokat helyezett el. Az akkori aktuális hírek egyrészt a befogadást, az olvasás élményét teszik élvezetesebbé és folytonossá, másrészt pedig a regény világának kontextualizálásához járulnak hozzá, a társadalmi beágyazottságot, végső soron a realitásértékét hivatottak megalapozni. A szereplők általában kispénzű munkások, akiknek az élete valamilyen módon mindig a pénz, a nők , az alkohol és az egyéni ambíciók körül forog. A kutatás szempontjából érdekes hogy a munkásklubok is megjelennek, ahol a táncalkalmakon kívül más szabadidős tevékenységek (ping-pong, beszélgetések) zajlanak, és a tanítás, okítás, képzés is igyekszik teret nyerni. Nyilvánvaló, hogy a táncalkalmak különösen fontos szerepet

https://biblioteca-digitala.ro

játszanak a fiatalok életében, de nemcsak a munkásság szintjén, hanem „feljebb" is. A második világháború kitörésének előestéjén is ez volt – mintegy menekülésképpen – a lakosság fő foglalatossága.

A nagy szárazság előtt a város még bálozni akart: verítékező mozgássá lazítani a sok félelmet, gubbasztást, az ég nyakmerevítő kémlelését, s a fiatalok, akiket nem sodortak magukkal leventének, lélekben végigjárt kálváriájukat a feloldás örömével akarták a földbe döngölni; konfettit szórtak a tánctermek erkélyéről, a szerpentinek indáival akarták közös tetté befogni a kartonruhák alatt izzó lányokat, akik a rémtörténeteket most valami tiszta és odaadó ölelés vágyává forrósították magukban, s tánc közben a partnerükhöz simultak.

Mindenütt bálokat rendeztek: a vasasoknál meg a kendőgyárban, a pénzügynél és az IMSZ megyei székházában; a szokványos keringő után a dobos megpörgette verőjét a levegőben, belecsapott a kutyabőrbe, és elkiáltotta, hogy hoppáj, málágámbá!, *mire a termekben megkezdődött a testek gyors rángatózása, önmagát szándékosan gyötrő buzgalma; a férfikoponyákra magasra növesztett haj borult, közbül fénylő taréjjá fölsimítva, szinte Artemisz sisakjaként, a szűk és kurta nadrágok alól meztelen bokák fehérlettek elő, s ez az öltözék s ez a szükségdivat, ahelyett hogy az emberek egyéniségét kiemelte és hangsúlyozta volna, mindahányukat valahogy kurtává és zsákszerűvé tette.* (Bálint 1975: 423)

A továbbiakban megtudjuk, hogy tilos volt néhány lázítónak tekintett műdal vagy népdal éneklése, ezért a zenekarok, többnyire cigányzenészek, klasszikus zenével kezdték a műsort, majd következtek a fiatalosabb zenék és a slágerek, műdalok. A táncszünetekben a népség lerohanta a büfét, ahol ételt, édességet, alkoholt és cigarettát vásárolt magának és táncpartnerének. A fenti idézetben láttuk, hogy a ruházat, a kinézet mindig is számított,

https://biblioteca-digitala.ro

és a lehetőségekhez mérten mindenki igyekezett megfelelni a divatnak és a követelményeknek. Ez más művekben is megjelenik, valamint az interjúkban is kiemelt fontosságot kapott.

Szilágyi István *Sorskovács* című novellás és elbeszéléskötetéből, az *Ahol nem történik semmi* írásból származik a következő részlet.

Ez aztán igazi bál volt. Nem hasonlított egyik rendezvényhez sem, amelyen én eddig részt vettem. Túl soknak tűnt nekem a sötét öltöny, a hímzett, mélyen dekoltált ruha. Volt az egész bálban valami régies, feszes. Volt a ringásban valami magára találni igyekvő, rutinosnak erőltetett...

Hívatlan vendégnek éreztem magam. Pedig rajtam is sötétszürke ruha volt. Csakhogy ezt a ruhát apámról alakították rám, s ezen a bálon valahogy szűknek éreztem a vállát. És mintha a kezem is szokatlanul nagy lett volna. Ujjaim durvák, forrók... Még szombaton sem tudtam róluk ledörzsölni a fűtőházi munka nyomait.

Sanyi is úgy feszengett, mintha attól tartott volna, hogy mozdulatai a nehéz alkatrészekről, a szereldei munkáról fognak árulkodni. Amilyen nagyhangú volt útközben, itt éppen úgy megcsendesedett.

Végül is az egyik teremben félreeső asztalhoz telepedtünk. Bort rendeltünk. De már az első liter gőze hozzánkig sodorta a zene hangjait. Húzott, csalt a táncterembe.

Belevetettük magunkat a cifra kavargásba. A bor mintha föloldotta volna oktalan félszegségünket. Így aztán másodpercnyit sem haboztam, amikor szemembe villant az a fehér ruhás, sudár termetű lány, aki virgonc fejmozdulattal parancsolta vissza figyelmét pufók táncosára, akinek válla fölött egy pillanatra találkozott a tekintetünk.

– Klári! – mutatkozott be. Megszokott, szinte batanult kíváncsisággal fordult felém:

https://biblioteca-digitala.ro

– Maga hol végezte a gimnáziumot?
– Nem végeztem el... – szaladt ki a számon. Éreztem, hogy ez a pár szó eltorlaszolja minden gondolatomat, amit ennek a lánynak elmondhatnék.

Pedig micsoda lány volt! A szeme kék, a haja olyan színű, mint a hótól fakított tölgyfalevelek. A dús tincsek úgy hulltak a vállára, mint völgyekre a homály. Könnyed mozgása zavarba hozott.

Szünet következett. Gondoltam, most legalább túlad rajtam. Mégsem úgy történt.
– Jöjjön, menjünk ki ebből a gőzfürdőből – mondta.
– Menjünk – hagytam rá örömmel, s azon igyekeztem, hogy összeszedjem az eszem.

A folyosón három fiú jött egy lánnyal, szembe velünk. Vidám társaság.
- Na nézd, a Klárink egy surmóval – hallottam, ahogy mellettem elhaladtak.
Fordult egyet velem a világ... Éreztem, hátulról valaki megérinti a vállam:
– Lépj le, tata! – Hátranéztem. Nálamnál magasabb, egyenes vállú, vézna fiú állt mögöttem. – Na, olajozz, mit tátod a szád! – ismételte meg. De visszakapta a fejét, mintha megszeppent volna valamitől. Elszántan meredtem az arcába.

Aztán a lány karja után nyúlt. Bentről újra hallatszott a zene. Körülöttemelcsendesedett a folyosó. Kis idő múlva Sanyi jött hozzám. Motyogott valamit, nem tudtam rá figyelni. Amint később megtudtam, látta a történteket a folyosó egyik beszögelléséből.

Orsó módjára pörgött körülöttem minden. Szédültem. Bántam, amiért nem ütöttem meg az egyenes vállú srácot. Szinte éreztem, hogyan vágok barna arcába. (Szilágyi 1964: 109–110)

A fent idézett elbeszélés az 1950-es, 1960-as években játszódik, és ugyanazt a megállapítát támasztja alá: a munkásifjak

https://biblioteca-digitala.ro

számára a táncalkalom egy nagyon fontos esemény volt, a szabadidőtöltés, az ismerkedés, a korspecifikus szocializáció és csoporttudat helyszíne. Láthattuk ahogyan egy idegen környezetben – a munkásifjak a gimnazisták táncestélyére látogattak el – a munkások meg kell feleljenek bizonyos kódoknak, követelményeknek. A ruházkodás, a tánctudás mellett nem rendelkeztek megfelelő ajánlólevéllel, túlságosan kitűnt, hogy idegenek, nem a helyiek „csapatába" tartoznak. A főszereplő csak egy „surmó", akinek nincs joga a helyiek „Klárijáť felkérni, szórakoztatni, társadágában maradni. A megfelelő nyelvezettel szólítják fel, hogy távozzék a helyszínről.

Ez a konfliktushelyzet és előzményei ugyanazokat a viselkedésmintákat és (szub)kulturális elemeket emelik ki, amelyeket a többi kötetben és az interjúkban is tapasztaltam. A fiataloknak ki kellett öltözniük, még akkor is, ha szociális státuszuk és helyzetük ezt nem indokolta, nem tette egykönnyen lehetővé. Ismerniük kellett a táncokat, a lányokhoz való közeledés forgatókönyvét. Az alkoholfogyasztás természetesként van ábrázolva, „lelki" erőt ad a fiataloknak, de amúgy is egy megszokott viselkedés a munkások körében. A „csajozás", a szebbik nemmel való ismerkedés pedig ebben a kultúrában is a tekintélyhez, a helytálláshoz, a talpraesett ifjú munkás képéhez tartozik. Szinte természetes módon kerül előtérbe a lányok kapcsán kibontakozó konfliktus, amely igazából a csoporthatárok szintjén lép érvénybe: egy másik lokális kisközösséghez tartozó ifjúnak nincs joga a helyiek területén lányokhoz csatlakozni, kivéve ha megfelelő ismerettséggel rendelkezik vagy a megfelelő személyre hivatkozik. Ha viszont konfliktus robban ki, mint ahogyan a fenti részletben is történt, a helytállás, a fizikai erő kerül domináns pozícióba, a megfutamodás, a kitérés még jobban megerősíti az idegenről alkotott negatív képet.

Nagy István műveit bizonyos szempontból könnyű összehasonlítani, a közös vonásokat és elemeket kicsempészni

https://biblioteca-digitala.ro

és a képet összerakni. A munkásklubok és a szórakozási alkalmak esetében is ez mondható el. Nagy István műveiben a főszereplő, esetleg főszereplők, de a másodfontosságú szereplők is önmagukkal küzdelemben álló emberek, akik a megfelelő ideológia hatása alá kerülnek, úgymond megvilágosulnak. Tulajdonképpen a művek középpontjában az öntudatra ébredő kommunista személyiség áll, aki – saját osztályának szintjén – a közügyek szolgálatába áll, az ideológia terjesztéséért, a közös célok eléréséért és saját maga tökéletesítéséért küzd. Ennek fényében a művekben a szakszervezeti helyiség, a munkásklub nagyon fontos helyszínné válik, de nem a szórakozás miatt, hanem a gyűlések, az ideológiai képzés miatt.

... A gyűlés már véget ért, a titkár odaadóan tanított egy munkásleányt a tangó lépéseire.

– Na, látta, hogy kell kezdeni? – kérdezte az egyik fiatal villanyszerelőtől.

– Igen – felelte az, és most ő karolta át a leányt. Táncolni kezdtek. A titkár fütyülte a tangót. Majd közbekiáltott:

– Nyugodtabban és lábujjhegyen! Ejnye! Micsoda falába van! Ne görbüljön úgy meg!...

A fiatalember kelletlenül hagyta abba az ugrálást:

– Nem nekem való.

Waginger dörmögve hagyta ott a termet:

– Nem, ez nem helyes dolog. Ez a léha titkár ahelyett, hogy öntudatosítaná a tömeget, tangót fütyül. A munkásságot pedig kizavartuk innen. Azt hiszem, megérdemeljük a kötelet... (Nagy 1962: 252)

Mégis, az ideológiai dicsőítés ellenére megtudjuk, hogy a táncalkalmaknak igencsak fontos szerepe volt az ifjú munkásság életében. Nagy Istvánnál ez viszont egy ellenpéldává növi ki

https://biblioteca-digitala.ro

magát, mivel ő maga nem kedvelte az ilyen táncos összejöveteleket – ez önéletrajzi regényeiből kderül ki –, számára az olvasás, a gyűlésekre járás, a színház és a színjátszás jelentette a kultúrát és a szórakozást együttesen. Regényeiben az öntudatos munkás nem jár táncolni, nem a szórakozáson töri a fejét, hanem sokszor felsőbb utasításokat várva tanulni akar, képezi önmagát, a gyár, a műhely, a munkatelep felemelésén munkálkodik, a többlettermelés, a munkatársak felvilágosítása és megnyerése a közös ügynek lesznek a céljai. Ha Szilágyi Istvánnál és Bálint Tibornál munkások jelennek meg, sokféle személyiség, Nagy Istvánnál inkább – de nem kizárólagosan – típusok vannak. Létezik egy magasabb szinten álló személy, aki bevezeti a szereplőt az ideológiák világába, vannak az öntudatra ébredő munkások, vannak közömbös, de még nem elveszett munkások, és vannak a munkásosztály ellenségei, a keréktörők, az árulók.

Mind önéletrajzi köteteiben, mind program-regényeiben megjelenik a munkások klubja, a szakszervezeti helyiség, és utalások, diszkrétebb részletek szintjén kiderül, hogy igenis fontos volt a hétvégi szórakozás, a délutánonkénti kártyázás, beszélgetés, olvasás. A táncnak és a zenének is megvolt a maga helye, ideje és vonzereje. Különösen az ifjakhoz szólt, de nemcsak, és hogy mennyire az életükhöz tartozott jelzi egy kis epizód, amikor is a sztrájkoló munkások egy kolozsvári teraszra vonultak, ahol kártyáztak, sakkoztak, beszélgettek, mulattak, és ahova zenekart is rendeltek, minek következtében megindult a tánc, hiszen lányok, asszonyok is csatlakoztak a munkásokhoz. Nagy Istvánnak azonban ez a helyzet sosem volt kényelmes vagy ismerős, és ehhez nagyban hozzájárult a következő életrajzi epizód.

A tél folyamán a szakszervezet két ízben is műsoros bált rendeztetett a „vigalmi bizottsággal", amibe engem is bevettek, hogy a jövedelemmel a perbe fogott vagy a már

https://biblioteca-digitala.ro

bebörtönözött zsilvölgyi bányász elvtársaknak védőügyvédeket fogadhassunk s a családaikat is segélyezhessük. Részt kellett vállalnom e számomra nagyon is savanyú vigalomból. Oly ügyefogyottan csellengtem a bálozó munkásfiatalok között, mint valami jöttment lompos idegen. Sem táncolni nem tudtam, sem feloldódottan társalogni. A politúrozólányok és az idősebb szaktársak leányzói vagy reám se hederítettek vagy hetykén arra intettek, iratkozzam be a Jámbor bácsi tánciskolájába. Mit kezdjenek egy olyan fiúval, aki táncolni sem tud?

Dühöngtem magamban. Éppen a tánc hiányzik nekem. Anyáméknak talán annyi tűzifájuk sincs, hogy az ebédjüket megfőzzék, és én tánciskolában ugrabugráljak? Ám a fiatalabb szaktársak erőszakkal magukkal vittek. Ráment a beiratkozásra a fizetésem jó egyharmada. És még hálás lehettem, hogy az öreg Jámbor részletekben is elfogadta. Ám az első úgynevezett tánc- és illemtanórán legfontosabb szabályként szigorúan elrendelte: sötét gálaruha és fehér ing, fekete nyakkendővel – kötelező. Ne lásson piros kockás tarka ingeket, mert hátra arcot vezényel az ajtóból. Nekem éppen piros kockás ingem volt, amit édesanyám varratott segéddé szabadulásom napjára... Oda sem teszem be a lábam többé – gondoltam nekidühödve. A szaktársak azonban nem hagyták. Bevettek a sportkasszába, s elsőnek nekem juttattak a kölcsönös segélyből. András Jenő kijött velem az ószerre, s egy rendesebb sötét kabátot meg egy harminchetes kikeményített fehér ingelőt, két hozzá való keménygallért vásárolt. Ki tudja, milyen gilisztanyakú pincér viselte azelőtt?

A szállásadó vénasszony öregedő Katókája vett gondozásba. Az ingelőt biztosítótűkkel feltűzte a tarka ing nyakára, a keménygallért meg rágombolta, a nyakkendőt tetszetősen megkötötte, de óva intett, nézzek olykor a tükörbe, nehogy kibökjön a piros kockás inggallér csücske a fehér alól.

https://biblioteca-digitala.ro

Még csak ez kellett nekem. A fél arcát betakaró barkós-frakkos Jámbor bácsi a Redut nagytermét bérelte, a valamikori Erdélyi Diéta színhehyét. Ha slamposan, lomhán elereszteltük magunkat, azzal pirított reánk: gondoljuk meg, a néhai jó világban délceg grófok és tündéri bárókisasszonyok lakkcipellője „saszírozta" fényesre a parkettet. Ne tapodjuk hát úgy, mint valami sarzsi nélküli huszárlovak. Húzzuk ki magunkat. Ne lötyögjünk úgy a hölgyek oldalán, mint tehénen a gatya. Lábujjhegyre emelkedve könnyedén lépegessünk. Sohasem tudhatjuk, kik vegyülnek manapság közénk vagy milyen előkelő körökbe jutunk be holnap...

Az aranyozott keretű óriási rokokó falitükrökben oly gyanakvóan nézegettem a hátam mögött zsibongó fiatalok sokaságát és a fehér alá rejtett piros kockás inggallér csücskét, mintha egyik pillanatról a másikra valami csitri bárókisasszony a szemem közé nevethetne, micsoda csámpás „iparlovag" csetlik-botlik a közelében... A Jókai-regényekben hányszor olvastam kinevetett „arszlánokról", pedig azok arisztokraták voltak, nem csapott vállú mesterlegények, mint én.

Kik ezek a csinosan öltözködő lányok, akik velem együtt tanulják a „francia négyest", s a Jámbor bácsi „senangle meg turdame" bekiáltásaira az én karomba fűzik a magukét, majd tovalebbennek? Addig soha ily közel nem kerültem fiatal nőkhöz. Óvatosan fogtam meg nyirkos tapintású kezüket s karoltam át langymeleg derekukat. Azt hittem, leszédülök a lábamról, ha térdük az enyémhez ért, mikor a „vanstep" lépések gyakorlására került sor. Leánypartnereim oly parfümösek, magabiztosak voltak, akár grófkisasszonyok is lehettek volna. Megdöbbenésemre a „séta jobbra" szünetekben egy-egy karomba fűződő hamis hölgyike értésemre is adta, hogy ő vidékről bejárogató földbirtokoslány, egy másik egy bankigazgatót emlegetett a papájaként. Egy-egy számomra

https://biblioteca-digitala.ro

teljesen ismeretlen, magam korabeli, de jobban öltözködő fiú pedig egyetemi joghallgatóként fitogtatta előkelőségét.

Ilyesmire gyanakodtam: néhány ismert lakatoslegénytől és nyomdász berakólánytól eltekintve, alighanem csupa-csupa nagyvilági burzsoá kisasszony meg orvostanhallgató, avagy legalábbis ügyvédbojtárjelölt társaságában tanulom a foxtrottot meg a lengyel polkát. Egyiken sem láttam, hogy tarka munkásingre tűzött ingmellet hordana.

Eleinte, amíg nem sejtettem, hogy munkáslányokon kívül másféle származású „hölgyekkel" is érintkezésbe kerülhetek ott, zajongó lelkiismeretemet azzal csitítgattam, nekem mint főbizalminak biztosan azért kell megtanulnom táncolni, mert hát tánc közben könnyebben lehet beszervezni az osztályharcba őket, de ha itt csupa bankigazgató- meg földbirtokoslány billegeti a formás fenekét... Azokat mi a fenébe szervezhetném be?

Egyre ingerültebben látogattam a keddi és csütörtöki napokon a tánciskolát. Csak anyámék szenvedésére vagy a megszégyenítéssel fenyegető ingelő alá rejtett dupla szomorúságomra kellett gondolnom, hogy minden kedvem elmenjen. Ráadásul falábúnak bizonyultam.

A második hónap vége felé nem bírtam tovább. Egy ízben fényes vasárnap reggel véletlenül megpillantottam az utcán a „vidékről bejárogató földbirtokosleányt". Elállt szemem-szám. Óriási füles kosarat cipelt egy rókabundás nagyságosasszony formájú csinos dáma nyomában. Tele volt a kosara murokkal, káposztával, krumplival, bal kezében egy pár összekötözött lábú, fejjel lefelé csüngetett, keservesen hápogó rucát vitt. Félcipője sarka félre volt taposva, csupasz keze vérvörös a hidegtől.

https://biblioteca-digitala.ro

Miféle földbirtokosleány ez, vagy csak hasonlít rá, lehetséges két egyforma nő a világon, egyik példány földbirtokos, a másik meg cseléd kiadásban?... Jobban megnézni nem tudtam. A hasonmás eltűnt a piac forgatagában. Néhány nap múlva aztán a bankigazgató papával hivalkodó kisasszonykát pillantottam meg az egyik kalaposüzletben. Az ajtaja nyitva állt, ő meg csodák csodájára éppen sepregetett és port törölt, majd a női kalapskatulyákat rendezgette. Nem hittem a szememnek. Még egy hasonmással lenne dolgom?

Kétkedésem a legközelebbi táncoktatáson mélyebb gyökeret eresztett. Miért oly érdes-kérges a tenyerük azoknak a fiúknak és lányoknak, akik egyetemi hallgatóknak vagy ennél is tollasabb burzsujivadékoknak nevezik magukat? Az én fanyűvő tenyerem sem lehetne durvább. Mióta vágnak fát, cipelnek cselédkosarakat vagy mióta sepregetnek masamódüzletekben az ilyenek? És miért Jóskák, Lacik, Mariskák meg Bözsikék és Katik ezek? A Jókai-regényekben a nagyúri ivadékok majdnem egytől egyig Kázmérok, Ivánok, Fánikák, Zoltánok, Rudolfok, Abellinok, a viccekben pedig Arisztidek vagy Tihamérok!

Meglehetősen udvariatlan darabossággal a földbirtokosleány közelébe furakodtam a „séta balra" szünetben. Vaskos „kacsóját" megfogva, nézegetni kezdtem. Az édeske azt hitte, vicces kedvemben vagyok és jósolni szándékszom a tenyeréből.

– No lám, milyen jövőt szán nekem? – kérdezte.

– Az attól függ – találtam fel magam. – Lássuk előbb a múltját. Maga nemrég egy rókabundás nagyságával mutatkozott a nagypiacon...

– Hallja, ez aztán érdekes – hökkent meg a kicsike. – Tényleg mutatkoztam a nagynénémmel, tudja, a törvényszéki bírónéval...

https://biblioteca-digitala.ro

– És az magával cipelteti a cselédkosarat meg a hápogó rucákat?

Fülig vörösödött.

–Hát igen... megkért, hogy segítsek... Tudja, mi egy kicsit tönkrementünk.

Elvették a földünket a románok. Azt hiszi, idejárnék különben?

Jámbor bácsi éppen reánk tapsolt, álljunk körbe. Bosztonozni fogunk. Nekem azonban elég volt. Tudtam már, hányadán állunk azokkal a kérges kezű egyetemi hallgatókkal is. Csupa munkásfiú és masamódlány vagy csak dohány- és szappangyári tündér mindahány. Csak azt nem értettem, mire jó, hogy úri pojácának adják ki magukat? De hát én – én minek látszhatom a piros kockás munkásingre tűzött fehér ingelővel és a keménygallérral? Hát ez kell nekem? Úri maszkurát csinálok magamból, anyámék pedig fagynak meg azalatt.

Felbőszülve léptem ki a körből. Az ajtóig sem értem, s téptem, szaggattam le a keménygallért meg az ingelőt magamról. Úgy vittem hazáig kezemben csüngetve s vágtam földhöz a szétmarcangolt burzsujcégért, hogy a szállásadó nénink Katókája, aki örökké a varrógép mellett görnyedt éjféltájon is, ijedten harapta el a fércet.

– Mi lelte magát, Pityu?

– Az, hogy engem ne Pityuzzon többé senki! (Nagy 1981: 231–235)

Sok tanulsággal szolgál az idézett részlet és rávilágít a táncalkalmak tágabb társadalmi és kulturális kontextusaira is. Nyilvánvaló, hogy a táncalkalmak igen fontosak voltak, minden valamirevaló ifjúnak kellett tudnia táncolni. Különböző bálok voltak, de sokszor a megszokott, rendszeres hétvégi táncalkalmakat is báloknak nevezték. Ilyenkor a kifogástalan öltözet egy követelmény volt, akárcsak az, hogy az ifjúnak

https://biblioteca-digitala.ro

elegendő anyagi forrása kellett legyen ahhoz, hogy ehessen-ihasson, valamelyik leányt megvendégelhesse, esetleg haza is kísérje a fiákerrel.

Mindez azt mutatja, hogy egy olyan esemény, amely valamiképpen meghaladja a jelenlevők szociális állapotát, túlmutat a megszokott kulturális miliőjükön. Gondolok itt arra, hogy az öltözet igencsak megterhelte az ifjakat, nem tartozott éppenséggel a reájuk jellemző ruhatár darabjai közé. A táncok közül is sok a magaskultúra része volt, a viselkedéskódex sem volt azonos a gyárban vagy az otthonokban alkalmazottal. Az alkoholfogyasztás már ismerős elem, de a nyalánkságoknak tekintett édességek, likőrök és egyéb termékek nem voltak a kispénzű háztartások részei. De a bálokon, a táncesteken ez volt a megszokott, egy olyan kilépési gyakorlat, amely szórakozás, az ifjak szocializációja, egyfajta szerepjátszás, amelynek segítségével életüket teljesebbnek érezhették, ugyanakkor azt is érezhették, hogy a nehéz munka mellett egy másfajta csoportba is tartoznak, az urbánus létnek egy olyan közegébe, amelyet már nem lehet negatív jelzőkkel illetni, nem lehet elítélni és nem lehet mellőzni. Ezért gondolhatták a Nagy István által leleplezett tánciskolatanoncok is, hogy jobb volna bankigazgató lányának, vidéki grófkisasszonynak vagy joghallgatónak bemutatkozni, hiszen az ilyen előkelő környezetbe inkább ezek a rétegek illenek. És emellett természetes módon mindeniküknek voltak álmaik, terveik, reményeik, és teljes joguk arra, hogy egy jobb életben, könnyebb létezésben és munkában, egy magasabb társadalmi körbe való bekerülésben reménykedjenek.

https://biblioteca-digitala.ro

BALÁZS Imre József
2006 Munkásszubkultúrák történetei. *Korunk* 3. f. XVII. (9) 16–24.

BERTAUX, Daniel
2001 A szociológia mint írás. *Szofi* V. (1–2) 43–52.

BRUNER, Edward M.
1999 Az etnográfia mint narratíva. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* Kijárat Kiadó, Budapest, 181–196.

CLIFFORD, James
1999 Az etnográfiai allegóriáról. In: N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3. A kultúra narratívái.* Kijárat Kiadó, Budapest, 151–179.

CSEKE Péter
2008 *A magyar szociográfia erdélyi műhelyei.* Magyar Napló, Budapest

ELLENA, Laurence
2001 Irodalmi hivatkozások a szociológiai érvelésben. *Szofi* V. (1–2) 62–72.

GAAL György
2005 Kolozsvár a magyar szépirodalomban. In: Uő: *Kolozsvár vonzásában.* Pallas-Akadémia Könyvkiadó, Csíkszereda, 416–433.

GRÁFIK Imre
2003 Etnográfiai szöveg narratív változatai. In: Biczó Gábor – Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése.* Csokonai Kiadó, Debrecen, 71–87.

https://biblioteca-digitala.ro

KÁNTOR Lajos
2000 Fellegek a város felett. In: Kántor Lajos – Kovács Kis György (szerk.): *Kulcsok Kolozsvárhoz. A föl nem adható város.* Korunk Baráti Társaság–Mozaik Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 197–208.

KESZEG Vilmos
2005 Elbűvölt írók, áldozattá vált boszorkányok. *Rubicon* XV. (7) 49–52.

KISS Noémi
2003 Antropológia az irodalomtudományban és irodalom az antropológiában. Egy új paradigma vázlata. In: Biczó Gábor – Kiss Noémi (szerk.): *Antropológia és irodalom. Egy új paradigma útkeresése.* Csokonai Kiadó, Debrecen, 431–437.

LAPLANTINE, François
2000 *Descrierea etnografică.* Editura Polirom, Iaşi

LEPENIES, Wolf
2001 Irodalom és tudomány közt félúton. A szociológia születése. *Szofi* V. (1–2) 53–61.

LYOTARD, Jean-François
1993 A posztmodern állapot. In: Habermas, Jürgen – Lyotard, Jean-François – Rorty, Richard (szerk.): *A posztmodern állapot.* (Horror Metaphysicae) Századvég Kiadó, Budapest, 7–145.

https://biblioteca-digitala.ro

BÁLINT Tibor
1975 *Zokogó majom. Egy élhetetlen család kálváriája.* Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest

NAGY István
1962 *Földi Jánost bekapta a város. Nincs megállás. A szomszédság nevében.* Irodalmi Könyvkiadó, Bukarest
1981 *Ki a sánc alól. Önéletrajzi regény 1918–1928.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

SZILÁGYI István
1964 *Sorskovács.* Irodalmi Kiadó, Bukarest

CULTURA MUNCITOREASCĂ ÎNTRE ŞTIINŢĂ ŞI BELETRISTICĂ

Rezumat

Cercetarea etnografică, ca discurs specific al ştiinţelor sociale, poate utiliza diverse izvoare primare. Unul dintre acestea ar fi beletristica, care poate furniza informaţii, dintre cele mai diverse, legate de regiuni, comunităţi sau diferite perioade istorice. De altfel distanţa dintre ştiinţă socială şi beletristică nu este atât de mare, cum ar părea la prima vedere. Chiar mai mult, într-o primă perioadă aceste două fenomene s-au manifestat împreună, textul ştiinţific fiind şi un text cu valenţe estetice, formând o singură literatură. Doar de la mijlocul secolului 19 asistăm la o delimitare conştientă a reprezentanţilor ştiinţelor

https://biblioteca-digitala.ro

de autorii de beletristică, primii urmărind o consolidare a statutului lor ştiinţific şi a propriei identităţii profesionale.

Mai nou legătura dintre cele două teritorii este regândită. Asistăm la o critică profesională a statutul cercetătorului (etnografului), a metodelor sale mai mult sau mai puţin literare şi mai ales la producţia textelor narative etnografice, la caracterul şi funcţionarea textelor etnografice. Tot mai des se ajunge la abordarea antropologică a textelor literare şi vice versa, la interesul manifestat de literaţi faţă de metodele sau ideile etnografice/antropologice.

Pe acest fundament teoretic, lucrarea de faţă urmăreşte imaginea clasei muncitoare şi a culturii acesteia în beletristica maghiară din Transilvania. Este vorba mai ales de cluburile muncitoreşti din Cluj. Aspectul cel mai important ar fi caracterul subcultural al acestor cluburi, al acestor mici comunităţi locale, a identităţii lor de grup/profesionale, ce se manifestă prin norme şi atitudini culturale.

Operele lui Bálint Tibor, Nagy István sau Szilágyi István creionează o comunitate muncitorească aproape la fel de complexă ca şi societatea locală în sine. Diversele ramuri industriale au dat naştere unor grupuri mai mici sau mai mari, care manifestă o rivalitate între ele, deşi duc o viaţă cotidiană aproape identică. Caracterul subcultural devine vizibil în cazul tinerilor, care frecventează propriile cluburi, mai ales la sfârşitul săptămânii, unde au posibilitatea să se desprindă pentru un timp de problemele vieţii de zi cu zi. Clubul, situat de obicei în incinta sediului sindical, este sesizat mai ales ca un eveniment periodic, adică ocaziile de dans, de distracţie. Seara de dans a reprezentat cea mai importantă, şi aproape singura ocazie de recreere şi distracţie pentru tinerii muncitori în deceniile de după al doilea război mondial.

În scrierile amintite se observă unele atitudini culturale, care se aseamănă foarte mult cu cele din discotecile de astăzi şi

https://biblioteca-digitala.ro

care sunt în strânsă legătură cu cultura clasei muncitoare. Vorbim aici de nevoia tinerilor de marcare a propriului teritoriu, (în cluburile lor nu au ce căuta tineri din alt cartier), de cultura dansului ca modalitate de contact social, de demonstrarea forței fizice și tratarea fetelor cu o masculinitate excesivă, de consumul de alcool, etc. Excepție face scriitorul Nagy István, care, preocupat în exclusivitate de „evoluția" sa ideologică și culturală, considera ocaziile de dans și de distracție drept ocazii de manifestare a snobismului tinerilor. De altfel toată opera lui Nagy respiră o continuă intenție de educare ideologică comunistă.

THE WORKERS CULTURE BETWEEN SCIENCE AND LITERATURE

Abstract

Ethnographic research as a specific discourse of social sciences, can use different primary sources. One of them would be literature, which can provide information about the most diverse regions, communities and different historical periods. Otherwise the gap between social science and literature is not so great as would appear at first sight. Even more, in a first period these two areas have come together, as the scientific text brought aesthetic valences, thus forming a single literature. Only about the mid-19th century we are witnessing a conscious delimitation of science representatives to those of literature.

Lately, the link between the two territories is realized and rethought. Increasingly, the literary texts are anthropologically approached, and vice versa, the writers are showing more interest in the ethnographic / anthropological methods or ideas.

Based on this theoretical background, the present work seeks to emphasize the image of the working class and its culture as found in the Hungarian literature in Transylvania. More

https://biblioteca-digitala.ro

specifically it is how they appear in working-class literature clubs in Cluj.

Most important would be the sub cultural standard of these clubs as well as of the small local communities that attend, which automatically leads to the problem of group identity and professional identity, which is manifested through certain norms and cultural attitudes.

Works of Bálint Tibor Szilágyi István or Nagy István are painting a working-class community almost as complex as the local society itself. Various industries give rise to smaller or larger groups that are showing a rivalry between them, while leading an almost identical daily life.

The sub cultural nature becomes especially visible in the case of young people, who attend their clubs, usually located within the premises of the union headquarter, especially at the weekend, because here they can dance and have fun and thus to leave away the problems of everyday life.

Evening of dance was also the most important and almost the only opportunity for recreation and fun for young workers in the decades after World War II.

https://biblioteca-digitala.ro

AZ ÍROTT NÉPI SZÖVEGEK ELEMZÉSNEK NÉHÁNY ELMÉLETI PROBLÉMÁJA

Vajda András, Târgu-Mureş

0. Jelen dolgozat egy különös státuszú szövegtípus (írott népi szövegek) elemzésével kapcsolatban néhány elméleti problémát kíván felvázolni. Az említett szövegek gyakorlati céllal (funkcióval) íródtak, és mint ilyen az antropológiai és néprajzi elemzés tárgyaként a társadalomtudományi érdeklődés számára szolgáltatnak hasznos eredményeket. A szövegek szerzői nem írók, még csak nem is hivatalnokok – azaz az írás számukra nem professzió, hanem alkalmi, járulékos cselekvés. Létrehozásukra és használatukra is főleg a nyilvánosság alatti, családi, személyes, olykor szemérmesen elzárkózó intim térben kerül sor. Ugyanakkor ezek a szövegek megőrződnek, gyakran olvasás, interpretálás tárgyát képezik – tehát az őket őrző, használó egyén (esetleg kisebb közösség) számára „irodalomként" funkcionálnak (már amennyiben elfogadjuk azt, hogy minden ami olvasásra/ interpretációra tart igényt, az irodalom).

Tisztában vagyok azzal, hogy például a hermeneutika irodalom definíciójának hagyománya felől közelítve ez utóbbi kijelentés csak erős megszorításokkal tartható fenn. Gadamer az eminens szöveg kapcsán leírja, hogy „pusztán leírt volta és olvasottsága folytán a szöveg még semmiképpen sem tartozik az irodalomhoz. Az irodalom [ugyanis] «szép-irodalmat» jelent.

https://biblioteca-digitala.ro

Ehhez nem tartozik hozzá mindaz, ami az olvasóközönség szórakoztatását szolgálja, nem is beszélve a tudományos szövegekről és a különböző területek gyakorlati, használati szövegeiről." (GADAMER 2002. 230.) Véleménye szerint amennyiben egy szöveg az irodalomhoz, az „irodalmi hagyományhoz" (Gadamer kifejezése) tartozik nemcsak azáltal van definiálva, hogy írás, hanem azáltal is, hogy egy saját készletbe tartozik, amely mindent átfog. Ilyen értelemben nevezi Gadamer az irodalmi szöveget eminensnek (u.o.). Azonban ha az irodalomhoz (az irodalom tárgyához, vagy egyáltalán az irodalom fogalmához) az antropológia felől közelítünk, akkor azt látjuk, hogy adott közösségek esetében az eminens szövegként definiálható „irodalmi-hagyomány" (v.ö. Gadamer 2002. 230.) és a saját-(írott)-hagyomány (folklóralkotás) nem válik el élesen, olvasása és interpretálása, azaz fogyasztása strukturális hasonlóságokat mutat.

Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a Gadamer által „eminens szöveg"-ként meghatározott irodalom fogalmát ki kellene terjeszteni ezekre az írott népi szövegekre is (hiszen akkor az eminens szöveg fogalmát éppen legbensőbb tartalmától fosztanánk meg), hanem – éppen ellenkezőleg – azt próbálom meg nyomon követni, hogy milyen eredménnyel jár ezeknek az alapvetően nem-irodalmi szövegeknek a hermeneutika felől történő megközelítése? Még pontosabban arra teszek kísérletet, hogy megvizsgáljam: mennyiben járulhat hozzá a hermeneutika a „teljesebb", sűrűbb (l. GEERTZ 2001. 195–226.) antropológiai megértés (értelmezés) létrehozásához.[1]

A dolgozat tehát a hermeneutika, az antropológia és a néprajz határterületén helyezhető el, kísérlet, mely abból a feltevésből indul ki, hogy a kultúrának[2] létezik egy olyan szegmense (írott

https://biblioteca-digitala.ro

népi, populáris szövegek), melynek elemzésére a fent említett tudományterületek egyaránt igényt tarthatnak, de ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – a közelmúltig szinte teljesen elkerülte mindkét tudományterület érdeklődést.

1. Kutatásaim tárgyát egy Maros-menti település (Sáromberke[3]) írott népi, populáris kultúrájának vizsgálata képezi. Az egyes szövegtípusoknak az elkülönítése, időbeli alakulásuk elemzése mellett az írásnak mint cselekvésnek és mint a cselekvés objektivációjának (szövegeknek) valamint az ehhez kapcsolódó szokásoknak (írásszokásoknak), az írás alkalmainak és funkcióinak szinkron és diakron vizsgálata foglalkoztat. Arra figyelek, hogy az írás mint eszköz, mint technika[4] és mint produktum (textus) – az élet milyen területein van jelen, milyen funkciókat tölt be az említett település életterében? Illetve: az írott szövegek a megőrzés, a hagyományozódás, az öröklődés illetve az ezzel járó folyamatos használat és (újra)értelmezés során milyen másodlagos funkciókat ölt(het)nek magukra?

A fent említett kérdésekhez elsősorban a néprajztudomány és az antropológia eredményei felül közelítek s mint ilyen nem a szövegek tartalmára vagy a gadameri értelemben vett igazságára, hanem közösségi, társadalmi használatukra, illetve használatuk társadalmi következményeire kérdezek rá. Hogy egy mindenki által ismert példával szemléltessem az elmondottakat: kérdésfelvetésem szempontjából nem annyira Győri Klára könyve (u.ő. 1975.), mint inkább a könyv körül kialakult viták érdekesek[5].

Ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – ebben a dolgozatban a fent vázoltaktól némileg eltérő okfejtést szeretnék megvalósítani. Pontosabban a népi írásbeliség szöveghermeneutikai elemzéséhez szeretnék néhány támpontot felvillantani. Ilyenként a szövegekhez az olvasás felől közelítek, és itt az olvasás alatt egyaránt értem a szövegek primér olvasását

https://biblioteca-digitala.ro

valamint azt az antropológia-hermeneutikai cselekvést, melyet leginkább értelmező olvasásnak nevezhetnénk.[6]

2. Kutatásaim kiindulópontját főleg néprajzi eredmények képezik. Napjainkban nincs olyan személy, aki élete során ne kényszerülne szövegek írására, használására (KESZEG 1999. 5.). Az iskolai oktatás, valamint a gazdasági, társadalmi tér átalakulásával, a migrációval, az intézmények megjelenésével és azok elbürokratizálódásával – egyszóval a homogén közösség felbomlásával párhuzamosan terjedt el és szélesedett ki a parasztság íráshasználata/ írásgyakorlata (ORTUTAY 1962, SZABÓ 1981, TÓTH 1994, 1996). Az iskolai oktatás lehetővé, az intézményrendszer megjelenése pedig szükségessé tette a közösség számára, hogy adott interakciók során az oralitás ellenében az írott szó segítségére támaszkodjon. A 20. század első felében megindult fokozódó intézményesülés tehát a kommunikációs gyakorlatok terén csatornabővüléshez, esetenként csatorna változáshoz (KESZEG 1991 241.) vezetett, és ez kihatott a közösségek életének minden területére.

A népi írásbeliség különböző kérdéseinek vizsgálatára egyszerre és egyidejűleg több tudományág kutatója is vállalkozott. A folklorisztika képviselői a folklór „új formáját" (V.ö. Küllős 1989. 281–291.) elsősorban a műfajiság felől közelítették meg, a népi írásbeliség egy-egy műfaját tették vizsgálat tárgyává. Ezekre az írásokra jellemző, hogy elsősorban olyan műfajok iránt mutattak érzékenységet, melyeknek a kutatás korábban orális változatát már rögzítette. Ilyenként az írott változatokat mint az oralitásban valamikor meglévő szövegeket vizsgálta, s nem vagy csak igen ritkán tért ki az írás motivációjának, az írott szöveg használatának, írás és oralitás viszonyának kérdéseire.

A népi írásbeliség termékeire teljesen más összefüggésben a gazdaságtörténet (agrártörénet) kutatói irányították rá a figyelmet. Úttörőnek e téren Varga János Gyüker

https://biblioteca-digitala.ro

József krónikájáról írt tanulmánya (VARGA 1964. 452–471.) számít. Tanulmányában a Gyüker család krónikájának forrásértékét hangsúlyozza, a szerző számára nem az írás vagy a megőrzés gesztusa maga, hanem a szövegbe foglalt információk bírnak jelentőséggel. Azaz az egyes szövegek az egyéni életpálya, a gazdasági élet (= a múlt) rekonstruálása végett kerülnek áttekintésre.

Bányai Irén tanulmánya (BÁNYAI 1973. 116–171.) a kérdést a múzeológiai kutatások felől közelíti meg. Bár szintén a parasztság tulajdonában fellelhető írott szövegek forrásértékét hangsúlyozza, a vizsgált anyag elemzése során a megőrzés motivációira is kitér. Dolgozatának legfőbb eredménye a paraszti irattár fogalmának bevezetése, mely arra hívja fel a figyelmet, hogy az egyes családok által megőrzött iratok rendszert alkotnak, azaz csak együttesen, egymás összefüggésében értelmezhetők (BÁNYAI 1973. 162–163.).

Az utóbbi évtizedekben a népi írásbeliség műfajorientált vizsgálata mellett az írás funkcióinak, alkalmainak, tereinek/helyzeteinek, kialakult specialistáinak bemutatására és elemzésére is sor került. A beszélés néprajza (HYMES 1997.) valamint a tárgyak elmélete (HOFER 1983.) irodalmának ösztönző hatására, indult meg az „írott kultúra szinkron szerkezetének és funkcióinak vizsgálata" (KESZEG 1998. 589–628.). Olyan, eddig rejtve maradt, vagy csak szórványosan érintett kérdések húzódnak meg ennek a kutatási irányzatnak a hátterében, mint: melyek azok a kommunikációs aktusok, melyeket az oralitás ellenében az íráson keresztül bonyolít le egy közösség? Mennyire kiterjedt az iratok és az írói szerepek használati tartománya? Ezek időben és térben hogyan változnak? Milyen kiválasztódási elv alapján sajátítja ki az egyén az „író[7]" szerepét egy közösségben (vagy kényszeríti rá e szerepet az egyénre a közösség)? Ez a státus hogyan szervezi át az egyén életterét,

https://biblioteca-digitala.ro

viszonyrendszereit? Hagyományozódnak-e ezek a szerepek? Hogyan épülnek bele az egyén életterébe, írásgyakorlatába az előző generációtól fennmaradt írott szövegek, műfajok? (v.ö. KESZEG 1998. 589.)

Ez utóbbi kérdések már részben hidat képeznek jelen kérdésfelvetésünk kibontásához. Ugyanis kutatásaink azt bizonyítják, hogy a különböző céllal és szándékkal íródott (alkalmi-gyakorlati) szövegek a hagyományozódás során elszakadnak az őket létrehozó kontextusoktól, és éppen e leválás, elszakadás – mely valójában az organikus hagyományról történő leválást jelent[8] – révén szép, őrzésre érdemes tárgyakká (emléktárgyakká, státustárgyakká), illetve olvasmánnyá (irodalommá)[9] válnak. Az újabb generációknak ugyanis nincsenek konkrét tapasztalatai arról a világról, amelyről a rájuk hagyományozódott írott szövegek szólnak. A szövegeket (iratokat) létrehozó, fenntartó és értelmező elsődleges, primér kontextusok ismeretének hiányában számukra ez a világ csupán a szövegekben létezik: irodalom, fikció. Olvasásuk és interpretálásuk tehát az irodalomolvasási stratégiához hasonlóan történik[10], és mint ilyen, a szöveg igazságának kérdése is másként tevődik fel mint a mítosz vagy a történelem esetén.[11]

Mindez azt sugallja, hogy e szövegek olvasása-interpretációja az adott közösség kultúrája által erősen meghatározott. A néprajztudomány mellett a pszichológia is több alkalommal felhívta a figyelmet arra, hogy a saját kultúrába történő belenevelődés azt jelenti, hogy elsajátítjuk azokat az életstratégiákat, interpretációs technikákat, amelyekkel a világban eligazodunk, végső soron látni (olvasni)[12] tanulunk meg (v.ö. NEISSER 1984.). Ehhez kapcsolódik Gadamer elgondolása is, aki több helyen is hangsúlyozza, hogy a költészettel „irodalmi hagyományként" találkozunk (l. fentebb), ez pedig azt jelenti, hogy bizonyos szövegek irodalomként történő azonosítása

https://biblioteca-digitala.ro

kulturális hovatartozásunk függvénye.[13] Arról van tehát szó, hogy az interpretáció mindig a megőrzés és felejtés mozzanatának jelenre történő kivetülése: kultúra. Ez pedig azt jelenti, hogy az interpretáció a jelenben benne álló, mindig jelen idejű, de mindig a múlt kanonizált fragmentumaiból építkezik. A kultúra ugyanis nem létezik kánon nélkül (v.ö. Gadamer 1994. 75.) A kultúra (interpretáció) és a tradíció eme relációjában a palimpsest[14] jelen és múlt viszonyrendszerére ismerhetünk rá: a jelen (a kultúra) a múlt kanonizált fragmentumaiból (hagyomány) épül fel (VÁRADI, file).

Váradi Ágnes szavainál maradva: „Az írásbeliség megőrző képessége, a textusok dialógusképessége még nem jelenti önmagában a hagyományképzést, hiszen a hagyomány kizárólag a megértésben válik megtörténtté. [...] A hagyomány így a múlt darabjainak a jelenben történő értelmezése. Megértés nélkül hagyomány mint olyan [...] nem létezhet. Dekódolásra váró, értelem nélküli szövegdarabok lépnek be a megértés aktusába, és a befogadó értelmező által jelenhetnek meg egyfajta hagyományként. A megértés aktusát az a befogadó szubjektum végzi el, aki korszakának fundamentális kódjai alatt állva értelmezni tudja és akarja az írásbeliség megőrződött darabjait, ezzel mintegy a hagyomány egyik olvasatát hozza létre. Úgy nem létezik hagyomány, hanem a megértő szubjektumok számára léteznek hagyományok, melyekben a múlt darabjai értelmezetten vannak jelen. A hagyományképzés aktusát mindig az adott jelenben végzi el a befogadó, és csakis benne – a befogadóban – nyerhet értelmet a hagyomány. Úgy a megőrződött írásbeliség teljességében soha nem hozzáférhető, hiszen az értelmező felől nézve a hagyomány mindig csak szelektíven válhat jelenvalóvá." (u.o.).

3. Gondolatmenetem végére érve a következőket tartom fontosnak megemlíteni: bár – a szociológiához hasonlóan – az antropológia nem a művészetre irányul, hanem arra, ami benne

https://biblioteca-digitala.ro

már ismert és verifikálható (GADAMER 2002. 234.) a kultúra eminens szövegként történő felfogásának az antropológia számára is van relevanciája. Arra hívja fel a figyelmet, hogy minden kultúra, és annak minden produktuma az őt létrehozó és fenntartó kontextusban – önmagán belül – igaz, hiteles és teljes egész, olyan textus, melyben „minden a helyén van"(v.ö. GADAMER 2002. 234.). Ugyanakkor saját kutatásaink felől közelítve: az alapvetően nem irodalmi igénnyel készült népi szövegek használatának hermeneutikai megközelítése számos ponton megerősíti finomítja az antropológia ide vonatkozó kijelentéseit. Rövid eszmefuttatásom a kultúra szövegisége mellett a szövegértés (és alkotás) tradíció-függőségére hívja fel a figyelmet.

JEGYZETEK

[1] Meggyőződésem, hogy vállalkozásomnak létjogosultsága van, hiszen tudjuk, hogy a humán tudományok esetében egy-egy tudományág módszereinek más anyagon történő kipróbálása nem előzmény nélküli. A néprajztudomány szövegekkel foglalkozó ága, a folklorisztika az irodalomtudományból fejlődött ki, és professzionalizálódása után is szoros kapcsolatot tartott a komparatív irodalomtudománnyal (v.ö. VOIGT 1990.) valamint a műfajelmélettel (VOIGT 1979a, 1979b) Az élettörténet kutatás szintén számos szállal kötődik az irodalomelmélet (de MAN 1997., Helikon 2002/3., LEJEUNE 2003. stb.) és az irodalomtörténet (GYENIS 1965., MÁTÉ 1923., SZÁVAI 1978. stb.) eredményeihez. Újabban több kísérlet is történt az antropológia és az irodalom tárgyának és módszereinek egymáshoz közelítésére (l. Pl. Helikon 1999/4., BICZÓ /szerk./ 2003., illetve JAMES 1999.) – hogy csak a néprajz (antropológia) és az irodalom kapcsolatának példáinál maradjunk. Ugyanakkor azt is meg kell itt említeni, hogy a hermeneutika néprajzi-antropológiai felhasználása sem előzmény nélküli. Gondoljunk csak Eliade vallástörténeti munkáira, vagy a Geertz által kidolgozott „sűrű leírás" módszerére (GEERTZ 2001. 195–226.)

[2] A kultúrának számos meghatározása (és számos elemzési modellje) van érvényben, ebből én most Raymond Williams kultúrafelosztását követem,

https://biblioteca-digitala.ro

a kultúrát „dokumentumként" határozom meg, „az értelem vagy a képzelet mindazon műveinek összessége [ként] amelyek részletesen rögzítik az emberi gondolatokat és tapasztalatokat" (U.ő. 2002. 385.). Ebben a kultúrafelfogásban az egyes szövegek elemzése mindig a művet létrehozó hagyománnyal és társadalommal összefüggésben történik. (u.o.) Erre azért fontos reflektálni, mert attól függően, hogy melyik meghatározáshoz igazodunk változik a kutatás módszere, kérdésfelvetése, egyszóval maga a kutatás, elemzés végeredménye is. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy ez a fajta kultúrafelfogás, valamint az ezzel járó elemzési modell nem is áll olyan messze Gadamer hermeneutikájától, mint az első látásra tűnik. Gadamer a költészet „múlt jellegén" (u.ő. 1994.) valami hasonlót ért. De ezzel lehet összefüggésbe hozni azt az állítását is, mi szerint a költészettel alapvetően irodalmi hagyományként találkozunk. (U.ő. 2002. 229.)

[3] Dumbrăvioara, Maros megye.

[4] Hajnal István szavaival „objektivációs készség" idézi Kosárko 2000. 111.

[5] A könyv körül kialakult vitát a kötet szerkesztője, Nagy Olga rekonstruá lta (NAGY 1995. 131–150.), az események antropológiai elemzését Keszeg Vilmos végezte el (KESZEG 2002. 147–178.).

[6] Ebben az értelemben az olvasás többet jelent a szövegek egyszerű kibetűzésénél, sőt többet jelen „csupán" szövegek olvasásánál. Az olvasás ugyanis itt a világban történő eligazodásra vonatkozik. (v.ö. MANGUEL 2001.)

[7] A néprajzi irodalomban ezeket az egyéneket „betolakodóknak" nevezik. Ehhez l. MARK 1997.

[8] Hermeneutikai értelemben ez annyit jelent, hogy „ ez itt áll, eloldva előállításának folyamatától, és valójában csak ezáltal van jelen, mint az a mű, ami" (GADAMER 2002. 231.)

[9] Gadamer szerint az irodalmi szöveg lényegi fontossága, hogy olyan szöveg, amely nem egy elgondolt vagy kimondott beszéd rögzítéseként utal vissza erre, hanem ettől eloldódva saját érvényességet igényel, mely a maga részéről az olvasó és az interpretátor számára végső instancia. (U.ő. 2002. 229.)

[10] Ez azt jelenti, hogy értelmezése eminens értelemben értelmezés, interpretáció. (v.ö. GADAMER 2002. 231.)

https://biblioteca-digitala.ro

[11] A mítosz, a történelem és a művészi szöveg elhatárolását Jurij Lotman végezte el. Tipológiájában a mítosz az aktualitást ismételten, rituális módon felújító, az elvet, a normát és a szabályt hordozó szöveg. A történelem a ciklikusság helyett a lineáris időt, a norma helyett az egyszeri eseményt reprezentálja. E szövegek nem szerveznek világot, hanem róla beszélnek. A művészi szöveg pedig a nem valóságosat ábrázolja, az öntörvényűt, a fikciót. (u.ő. 1994.)

[12] A látás mint olvasás kérdéséhez l. MANGUEL 2001.

[13] Ehhez még l. Williams eszményi kultúra meghatározását. Ezzel kapcsolatosan a szerző azt írja, hogy ez mindig egy csoport felől számít eszményinek. (u.ő. 2002. 338.)

[14] Az irodalomelmélet a múlt és jelen szövegeinek sajátos ide-oda játékát a palimpsestálás fogalmával írja le. A palimpsest eredetileg azoknak a papirusztekercseknek, viasztábláknak illetve pergamenkódexeknek a neve, melyről az első vagy mindenkori felső írásréteget letörölték abból a célból, hogy új szöveggel írják tele. Átvitt értelemben a szövegek intertextualitá sának, „egymásba olvasásának", egymásba írásának módozatát jelöli. (l. VÁRADI file)

IRODALOM

BÁNYAI Irén:
1973. A „parasztirattárak" jelentősége az újkori múzeológiában. *Studia Comitatensia* 2. Szentendre, 161–170.

BICZÓ Gábor (szerk.)
2003. *Antropológia és irodalom.* Egy új paradigma útkeresése. Csokonai Könyvkiadó, Debrecen.

GADAMER, Hans-Georg
1994 *A szép aktualitása.* T-Twist Kiadó, Budapest.
2002 Az „eminens" szöveg és igazsága. In. BÓKAI Antal–VILCSEK Béla–SZAMOSI Gertrud–SÁRI László (szerk.): *A*

https://biblioteca-digitala.ro

posztmodern irodalomtudomány kialakulása, Osiris-Századvég, Budapest, 229–234.

GYENIS Vilmos
1970 Emlékirat és anekdota, *ItK.* 12. sz., 305–320.

GEERTZ, Clifford
2001 *Az értelmezés hatalma.* Osiris Könyvkiadó, Budapest.

GYŐRI Klára
1975 *Kiszáradt az én örömem zöld fája.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, Nagy Olga előszavával.

HOFER Tamás
1983 A „tárgyak elméletéhez" Felszerelések és tárgyegyüttesek néprajzi elemzéséhez. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* VIII. Akadémiai Kiadó, Budapest, 39–64.

HYMES, Dell
1997 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata In: Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – Kommunikáció – Cselekvés.* Osiris Kiadó, Budapest, 458–495.

JAMES, Clifford
1999 Részleges Igazságok. *Helikon.* LXV évf. 4. sz. 494–513

KESZEG Vilmos
1991 *A folklór határán.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest.
1998 Írott szövegek, szövegtárgyak egy egyén életterében *Ethnographia* 103. évf. 2. sz. 589–628.
1999 *Kicsiny dalaim.* Népi költők antológiája. Erdélyi Gondolat, Székelyudvarhely.

https://biblioteca-digitala.ro

2002 Az írás és a beszéd konfliktusa: egy írástudó asszony pere. In: U.ő: *Homo narrans*. Emberek, történetek és kontextusok. Komp-Press, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 147–178.

KOSÁRKO László
2000 Írástörténészek és szociográfusok. Hajnal István recepciója az 1930-as és 1940-es években. *Korall*, Tél. 110–127.

KÜLLŐS Imola
1989 Paraszti írásbeliség: a folklór új formái. In.: Moritz Csáky – Horst Haselsteiner – Klaniczay Tibor – Rédei Károly (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében*. Nezetközi Magyar Filológiai Társaság, Budapest – Wien, 281–291.

LEJEUNE, Philippe
2003 *Önéletírás, élettörténet, napló*. Válogatott tanulmányok, L'Hannattan, Budapest.

LOTTMAN, Jurij
1994 A szüzsé eredete tipológiai aspektusból. In. In.: *Kultúra, szöveg, narráció*. Orosz elméletírók tanulmányai. Pécs, 82–116.

DE MAN, Paul
1997 Az önéletrajz mint arcrongálás, *Pompeji*, 2-3. sz., 93–107.

MANGUEL, Alberto
2001 Az olvasás története. Park Kiadó, Budapest.

MARK, Vera
1997 L ' écriture de soi entre Histoire et autobiographie. In. Daniel Fabre (dir.) Par *écrit. Etnologies des écritures quotidiennes*. Paris, 361–375.

https://biblioteca-digitala.ro

MÁTÉ Károly:
1923 *A magyar önéletírás kezdetei (1585–1750)*. Pécs.

MEKIS D. János–Z. VARGA Zoltán (szerk.)
2002. *Helikon* 48. évf. 3. sz. Autobiográfia-kutatás különszám.

NAGY Olga
1995 *Pályakép fénnyel és árnyékkal.* Egy néprajzos emlékei. Erdélyi Gondolat Kiadó, Székelyudvarhely.

NEISSER, Urlich:
1984 *Megismerés és valóság*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

N. KOVÁCS Tímea (szerk.)
1999 *Helikon* LXV évf. 4. sz. Kulturális antropológia és irodalomtudomány – különszám.

ORTUTAY Gyula
1962 Az iskolai nevelés szerepe parasztságunk kultúrájában. *Ethnographia,* LXXIII. évf. 4. sz., 497–511.

SZABÓ László
1981 A paraszti olvasás és a folklór. *Folklór – Társadalom – Művészet* 7. 31–59.

SZÁVAI János
1978 *Az önéletírás*. Gondolat Kiadó, Budapest.

TÓTH István György:
1994 Az írás a paraszti kultúrában a 17–18. században. In.: Kisbán Eszter (szerk.): *Parasztkultúra, populáris kultúra és központi irányítás*. MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 9–15.
1996 *Mivelhogy magad írást nem tudsz...* Az írás térhódítása a művelődésben a kora újkori Magyarországon. MTA Történettudományi Intézete, Budapest.

https://biblioteca-digitala.ro

VÁRADI Ágnes
/file/ Megőrzés és felejtés. *Palimpszeszt* 1. sz. Forrás: http://magyar-irodalom.elte.hu/ palimpszeszt/01_szam/02.htm

VARGA János
1964 Öreg Gyüker József krónikája. *Agrártörténeti szemle* 3-4. sz. 452–471.

VOIGT Vilmos
1979a *A folklór esztétikájához*. Kossuth Kiadó, Budapest.
1979b *A folklór alkotások elemzése*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
1990 A nemzetközi folklorisztika ma. *Helikon* 1. sz. 3–36.

WILLIAMS, Raymond
2002 A kultúra elemzése. In. In. BÓKAI Antal–VILCSEK Béla–SZAMOSI Gertrud–SÁRI László (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*, Osiris-Századvég, Budapest, 385 –395.

HERMENEUTICA TEXTELOR POPULARE SCRISE

Rezumat

Lucrare încearcă să contureze câteva probleme teoretice legate de analiza – sau mai bine zis înțelegerea – câtorva texte cu un statut aparte: texte populare scrise. Aceste texte au fost realizate cu scopuri practice, şi ca atare sunt interesante mai ales din punct de vedere a analizei antropologice. Autorii nu sunt scriitori sau poeți, nici măcar funcționari – nu sunt profesioniști, şi nici scrisul nu este pentru ei o profesie, doar o

https://biblioteca-digitala.ro

practică ocazională, secundară. Totuşi aceste texte sunt păstrate cu atenţie, frecvent recitite şi interpretate. Deci, dacă acceptăm definiţia antropologică, care susţine că tot ceea ce se pretinde a fi citit şi interpretat aparţine literaturii,ele funcţionează ca literatură. Analiza încearcă să demonstreze că în anumite cazuri tradiţia scrisului literar definită ca fiind „text eminent" şi tradiţia scrisului privat în realitate nu se desparte atât de clar, citirea şi interpretarea, adică consumarea lor în cultura cotidiană arată asemănări structurale.

DECRYPTION OF WRITTEN POPULAR TEXTS

Abstract

This work tries to emphasize some of the theoretical matters related to the analysis, or, better said, the understanding of some particular texts, namely the written popular texts. These texts were written due to practical reasons and consequently they are interesting mainly from the point of view of anthropologic analysis. The authors are neither writers no poets and even no clerks – they are no professionals and the writing is not their profession, but an occasional practice, a secondary one. The texts are carefully preserved, frequently re-read and interpreted. Whether we accept the anthropologic definition, which states that everything that must be read and interpreted belongs to the literature, these texts are counted as literature. The analysis tries to demonstrate that in some cases the tradition of literal writing defined as „eminent text" and the tradition of private writing are not clearly separated in reality. Reading and interpreting, which means their „consumption" within the daily act of culture, show many structural resemblances.

https://biblioteca-digitala.ro

FUNCȚIA DE VŐFÉLY - MODĂ, TRADIȚIE ŞI MARCĂ IDENTITARĂ MAGHIARĂ

Elena Rodica Colta, Arad

Tentația pentru acest subiect a fost provocată de discuția, absolut neplanificată, avută cu un ungur din Kiszombor (Ungaria), care ne găzduia pe perioada unei cercetări şi care, la un moment dat, s-a prezentat printre altele ca *vőfély* de profesie şi, pentru a-şi întări spusele, ne-a oferit chiar o carte de vizită.

Înclinată ca orice etnolog spre inventarierea rudimentelor de culturi tradiționale, prin urmare obişnuită să-l înscriu pe *vőfély* printre actanții ceremonialului maghiar tradițional de nuntă, care, credeam eu, ca orice ritual arhaic, abia de mai supraviețuieşte în unele enclave culturale, precum secuimea, am fost uşor contrariată să constat că vechiul rol a devenit o ocupație de sfârşit de săptămană a bărbatului din fața mea.

Mi-am amintit însă că, doar cu o lună în urmă, aflasem, cu ocazia altei cercetări, efectuată la Pecica, în județul Arad, de existența în localitate a unui om specializat, care conduce ceremonialul tuturor nunților maghiare locale, dar în acel caz lucrul mi se păruse oarecum firesc, ştiut fiind că minoritarii încearcă să-şi conserve identitatea culturală şi tradițiile.

Aflându-mă aşadar în fața a doi interpreți motivați diferit mi-am propus să stabilesc semnificațiile actuale ale acestei funcții, evident vie, în condițiile modernității şi ale globalizării,

https://biblioteca-digitala.ro

în care totul este standardizat şi revalorizat potrivit unei mode occidentale, faţă de care cel puţin maghiarii şi românii manifestă în prezent o anumită apetenţă. Mă refer aici la limuzinele speciale, la aparatura de sonorizare hi tech, la ritualurile noi, fără semnificaţii mitico-magice, dar epatente, împrumutate din vest, ce pot fi inventariate la tot mai multe nunţi.

În plus, doream o explicaţie în legătură cu aceste prestaţii, cu atât mai mult cu cât, cei doi interpreţi, deşi aveau situaţii materiale oarecum diferite - *vőfély*-ul din Ungaria fiind în viaţa de zi cu zi proprietar de pensiune iar cel din România portar la o bancă – nu s-au antrenat în demersul lor neapărat pentru un câştig.

În cazul vőfély-ul din Pecica, lucrurile erau oarecum mai limpezi.

Înainte, acest rol a fost deţinut de Kiss Laci. El l-a preluat de la tatăl sau, cantorul bisericii catolice din localitate.Transferul de funcţie s-a făcut firesc, localitatea având nevoie de un maestru de ceremonii iar cel care îndeplinise până la un punct acest rol, dispunând de un ucenic la îndemână. După ei a urmat Magyar Mihaly, de 32 de ani, actualul vőfély.

În sfârşit din ceea ce mi s-a spus, am intuit în asumarea acestui rol de către actualul conducător de nunţi şi o anumită obligaţie morală faţă de comunitatea din care face parte.

Comparativ cu informaţiile primite la Pecica, discursul lui Baranyi Csaba din Kiszombor, un bărbat de 40 de ani, frumos, cu carismă, suna complet diferit.

„*Cu toate că activitatea sa este remunerată şi i se plăteşte şi transportul*- fiindcă omul se deplasează în localitatea

https://biblioteca-digitala.ro

în care este angajat cu maşina sa - *el şi-a dorit pur şi simplu să îndeplinească acest rol şi s-a specializat în acest sens.Nimeni în familia sa nu a fost vőfély încât a furat această „meserie" de la fostul vőfély din Kiszombor, Selyem János",* o persoană respectată de comunitate, rămasă în memoria satului şi după moarte ca „*adevăratul maestru de ceremonii*".

Prin urmare ceea ce l-a determinat pe Baranyi Csaba să se lanseze în acestă „afacere" a fost mai puţin câştigul cât gândul că i-ar place să facă acest lucru şi dorinţa de a le dovedi celor din jur că şi el poate să conducă o nuntă conform unui scenariu, care respectă încă vechile cutume tradiţionale.

Când l-am înregistrat, avea în spate 300 de nunţi, în colţuri diferite ale Ungariei, caietul lui de versuri, propria variantă de interpretare a acestui rol şi o recuzită „de deplasare" ce includea costumul popular maghiar şi bastonul de *vőfély*.

Şi de vreme ce reuşita unei nunţi şi implicit prestigiul familiilor implicate depinde în mare parte şi de talentul maestrului de ceremonii -*vőfély*-ului din Kiszombor şi-a luat în serios atribuţiile, reuşind, după cum singur povesteşte, să se descurce în multe situaţii neprevăzute şi să ducă totul la bun sfârşit.

Pentru aceasta însă, înainte de a accepta rolul, ţine neapărat să-i cunoască pe miri şi să primească informaţii despre familiile celor doi.

Povestea lui şi demonstraţia pe care ne-a făcut-o mi s-au părut pe moment inedite, încât am dorit să verific dacă nu cumva mă aflu în faţa unui caz singular.

O altă explicaţie, însă, şi anume că, la nunta la care sunt doi vőfély, al mirelui şi al miresei, cei doi se înţeleg şi îşi împart rolurile între ei, mă îndemna să cred că în Ungaria există cel puţin o duzină de *vőfély*, din care oricine poate alege pe cine doreşte.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru a-mi face o idee mai clară asupra acestei oferte la scară „națională" am căutat cuvântul pe internet şi am descoperit o Asociație a maeştrilor ce ceremonie, cu propria pagină web, în care, apăreau înregistrați cu site propriu, nu mai puțin de 114 *vőfélyek*.[1]

Primul gând a fost că mă aflu în fața unui fenomen la modă, că în Ungaria, la nunțile sofisticate şi implicit costisitoare din ziua de azi, reintroducerea maestrului de ceremonii de odinioară, ca un decupaj dintr-o altă epocă, este ceva cool.

Şi nu m-am înşelat prea mult fiindcă, dincolo de motivațiile mai profunde, fenomenul este totuşi şi unul la modă, câtă vreme în oferta de *vőfély* descoperim printre jocurile de nuntă şi karaoke iar în pagina web, alături de bărbați apar 11 *nőfélyek* adică femei maestre de ceremonial, care în plan simbolic au revoluționat „meseria" înlocuind bastonul cu bagheta şi fixând buchetul la decolteu.

Din perspectiva tradiției, inovația echivalează cu o profanare şi implicit cu o deritualizare a funcției celui care trebuie să garanteze prin persoana lui, că totul se desfăşoară conform obiceiului, care după cum se ştie, prin esența lui este ordonator al vieții omului.

Făcând totuşi abstracție de aceste mutații de ultimă oră, am încercat să fixez în mulțimea de servicii ale maeştrilor bărbați elementele comune tuturor.

Deschizând aşadar câteva site-urile personale, unele mai modeste altele mai elaborate, am descoperit, dincolo de diversele găselnițe personale, un inventar de elemente comune care, indirect, sugerau semnificațiile profunde ale acestei funcții în societatea contemporană maghiară.

Pentru o mai bună evaluare a acestui inventar fix, obligatoriu din punct de vedere al comanditarilor, am considerat

https://biblioteca-digitala.ro

importantă o succintă întoarcere în trecut, la nunta tradițională, pentru a circumscrie o posibilă invariantă a rolului de *vőfély.*

Funcția este atestată, în forme asemănătoare, la toate populațiile din jur, la care acești conducători de nunți sunt numiți „ primul domnișor", „cavaler de onoare", staroste, etc.

Referitor la vechimea acestui rol în cultura populară, etnologii maghiari vorbesc despre prezența maeștrilor de ceremonii pe pământ german încă din evul mediu.

Focalizând analiza pe maghiari, descrieri de nunți apar, sporadic, din a doua jumătate a secolului 18., însă odată cu secolul 19. și cu apariția publicațiilor Tudományos Gyűytemény, Tudománytár, numărul lor se va înmulți.

Seria este deschisă de preotul evanghelic Balog Sámuel, care descrie o nuntă țărănească din Gömör(azi localitate în Slovacia).

Prezența unui conducător în cadrul ceremonialului de nuntă maghiar a fost, de la primele atestări documentare, obligatorie.

Vőfély-ul era purtătorul de respect al nunții (tisztségviselójé), cel care garanta, că încheierea căsătoriei se va realiza conform normelor, că vor fi respectate toate prescripțiile, pentru ca viitoarea căsnicie să fie una fericită, îndelungată și prosperă.

Pentru aceea el era ales din rândul comunității, al prietenilor sau rudelor, în nici un caz nu era un străin, un necunoscut.

Cum în trecut nunțile se făceau în două case, și mirele și mireasa aveau câte un vőfély. Dintre cei doi maeștrii de ceremonii, între care era o competiție, al mirelui avea mai multă greutate. De aceea, cu vremea, acesta a preluat la cele mai multe nunți și sarcina celuilalt.

https://biblioteca-digitala.ro

Rolul său începea din momentul sosirii invitaţilor şi se termina odată cu plecarea acestora. Aşadar el deschidea şi închidea nunta.

Pentru a fi recunoscut şi respectat de grup, trebuia să poarte insemnele autorităţii, cu care fusese desemnat: buchetul de flori cu panglică la piept, pălăria împodobită şi bastonul cu panglici în culori simbolice.

Nevoia de control a fondului cutumiar a făcut ca, încă din secolul 18., să apară numeroase caiete, iniţial scrise de mână apoi tipărite, cuprinzând sarcinile conducătorului nunţii (servirea oaspeţilor, rostirea versurilor de rămas bun în numele mirelui şi a miresii, cererea miresii, aducerea şi prezentarea bucatelor, deschiderea dansului miresei, deschiderea dansului tinerei neveste, iniţierea unor jocurilor de nuntă) şi repertoriul de poezii ce trebuiau rostite în anumite momente ale ceremonialului.

Numărul acestor caiete personale ale diferiţilor *vőfélyek* a fost la începutul secolului 20 atât de mare încât ele au fost comparate cu caietele de reţete culinare.

Acestă înflorire se explică prin importanţa care continua să se acorde respectării tradiţiei.

Apoi, după al doilea război mondial, odată cu comunizarea Ungariei şi României, în ritualurile vieţii de familie încep să se înregistreze importante simplificări, echivalente pierderii vechilor semnificaţii.

Totuşi ruptura dintre modernitate şi tradiţie n-a fost una radicală, fiindcă cel puţin în unele ţinuturi şi în unele comunităţi mai conservatoare, în desfăşurarea nunţii s-au păstrat o parte din vechile funcţii precum cea de *vőfély*, chiar dacă, adeseori, accentul s-a mutat de pe ritual pe spectacol, atribuţiile maestrului de ceremonii fiind direcţionate spre distrarea participanţilor prin glume şi jocuri de societate specifice.

M-am întrebat prin urmare cum s-a ajuns de la desemantizările din anii de comunism la recuperările de azi.

https://biblioteca-digitala.ro

Dincolo de moda, despre care am vorbit, şi de o anumită supralicitare în organizarea nunţii, evidentă la oamenii cu bani, pe care o găsim chiar şi în comunităţile rurale, în ultimii ani au apărut şi alte nevoi.

Împrumuturile din occident se dovedesc în condiţiile integrarii extrem de periculoase pentru naţiunile mici.

Principalul risc, în ciuda garanţiilor legislative europene, este pierderea identităţii culturale naţionale sau etnice în favoarea unei identităţi europene, cu propria cultură paneuropenă, populistă, gândită discret în planurile de armonizare.

Indiferent de ce i-a mobilizat pe unguri, cert este însă că, în dialogul intercultural actual, şi-au propus o întărire a maghiarismului ce merge până la nivel de individ.

Dorinţa de a-l face vizibil pe maghiar printre ceilalţi este evidentă în toate planurile, iar suportul acestei identităţi este trecutul, tradiţia.

Nevoia de tradiţie, de continuitate, de legătură cu trecutul s-a transformat într-un discurs de legitimare etnică pe care îl regăsim chiar în cazul nunţilor: *„dacă nu ne luăm un vőfély atunci cine îşi ia rămas bun şi cine mulţumeşte în numele nostru părinţilor şi bunicilor..."* fiindcă într-adevăr *vőfély –ul*, cu insemnele sale şi cu performările rituale în limba maghiară, se încadrează perfect în programul de marcare a identităţii culturale maghiare într-o Europă multietnică.

Aşa cum am arătat de altfel, recursul la tradiţie este prezent, la toţi cei 114 *vőfélyek* din Asociaţia maeştrilor de ceremonii ai nunţii.

Serviciile pe care le oferă fiecare recompun, secvenţă cu secvenţă, vechiul scenariu iar repertoriu de versuri şi de jocuri, respectă inventarul obligatoriu, care, prin performare, reconstruieşte tradiţia. Versurile spun ceea ce trebuie să spună, ceea ce s-a spus pe durată lungă la toate nunţile din spaţiul maghiar.

https://biblioteca-digitala.ro

Mâncarea prezentată şi băutura lăudată în aceste versuri, puse de altfel de masă, sunt şi ele tradiţional maghiare. Printre preparate găsim înserate alimentele rituale, încărcate magic, menite să aducă fecunditate, bogăţie şi bucurie noii familii: aluatul în formă de melcişori (csigatésta) sarmalele (töltöt káposta), friptura de cocoş (kakas), colacul bucuriei (örömkalács).

În sfârşit, maghiare sunt şi vechile glume, repuse în circulaţie la toate nunţile de azi.

Din acest inventar simbolic nu lipseşte nici elementul naţional: unele trimiteri la istoria ungurilor, la caracterul acestora, la culorile naţionale, la însăşi neamul maghiar.

Un exemplu în acest sens ne este oferit de vőfély-ul Rehák László, născut în 1979, absolvent de informatică, care după ce termină studiile devine căutător de tradiţii (*hagyományőrző*) maghiare şi mai târziu maestru de ceremonii, declarând că este cel mai bun lucru ce i s-a întâmplat în viaţă.

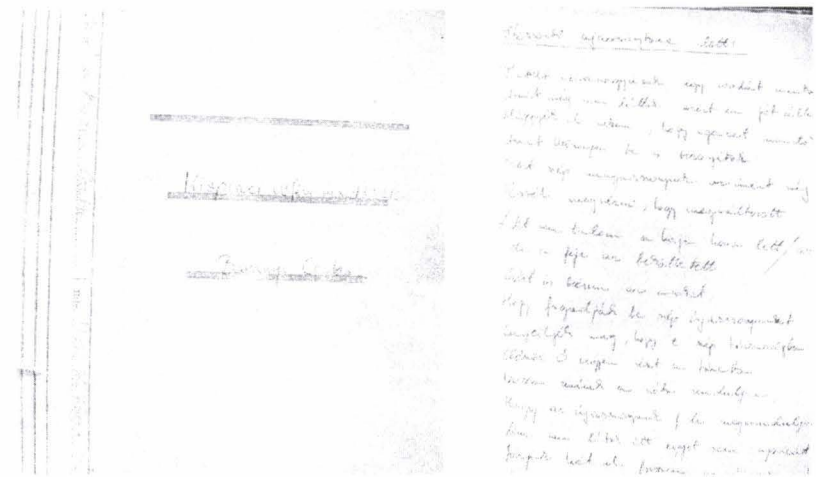
Pe site, la sfârşitul prezentării sale, a pus stema Ungariei şi drapelul naţional şi a adăugat câteva versuri embematice pentru dragostea sa faţă de neamul maghiar:

„Van a világunk sok szép tája,
Tengersok kincse, palotája,
De van egy kunyhó az en világom.
Apró kéménnyel,nádfedéllel,
Harcolok a fagyal,dacolok a széllet,
De el fedez kunhónk az áldott
Egy boldog kis magyar családot".

Toate acestea ne fac să credem că azi pentru a fi un bun *vőfély,* dincolo de capacitatea de a impune ca prezenţă, de a organiza, de a interpreta rolul comandat cu un oarecare talent actoricesc, trebuie să cunoşti tradiţia şi mai ales să fii ceea ce ungurii numesc *„ tiszta magyar"* .

https://biblioteca-digitala.ro

Vőfély-ul Baranyi Csaba din Kiszombor

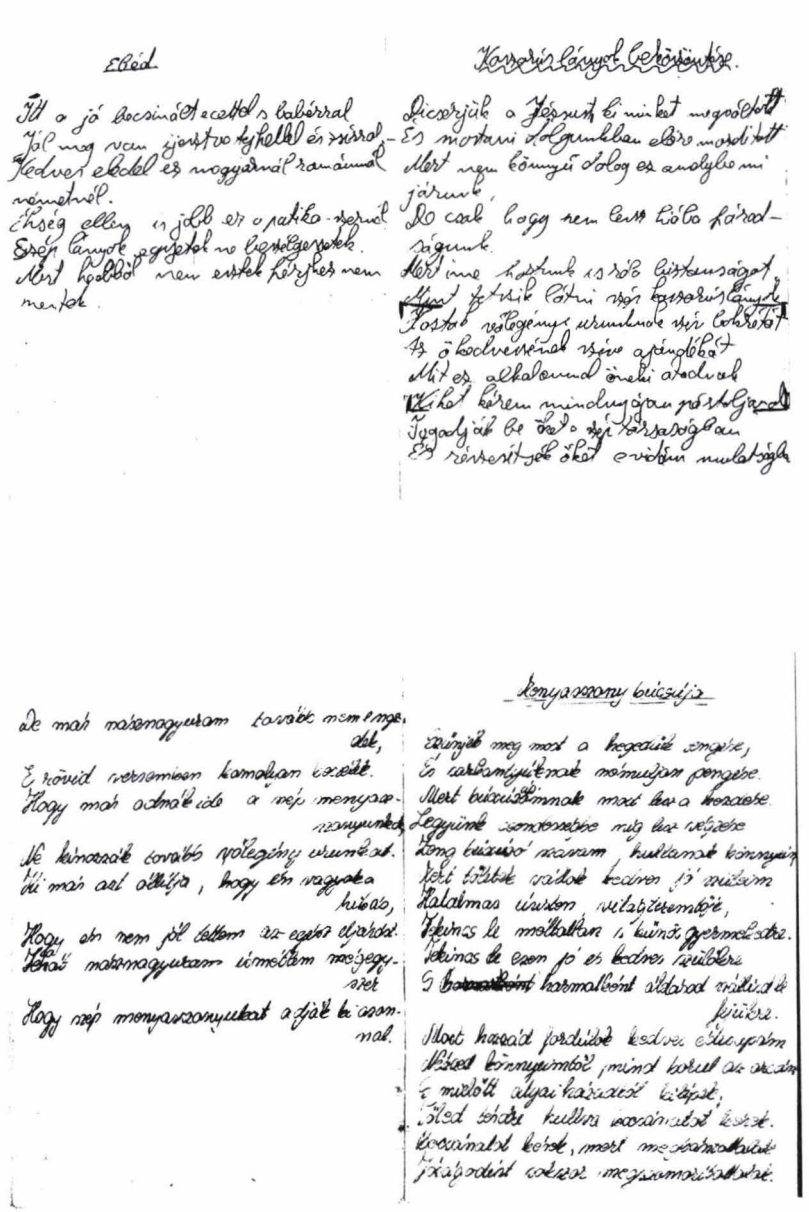


Caietul de versuri a lui Baranyi Csaba

https://biblioteca-digitala.ro

Secvențe din prestația vőfély-ului în ceremonialul nunții.

https://biblioteca-digitala.ro



Ebéd

Jól a jó borsinával ecettel s babérral
Jól meg van sózva, borssal és zsírral –
Kedvet ebédel és nagyanyád ramánnal
vémethel.
Éhség ellen is jobb ez a patikaszerrel
Ezért Lányok egyetek be ételegyetek.
Mert hasból nem esnek kényes nem
menyek.

Karácsonyi Lányok Celebrációja.

Dicsérjük a Jézust ki minket megszabott
És mostani világunkban sokra mostohott
Mert nem könnyű dolog ez anyolcsmi
járunk
De csak hogy nem esne kisba fáradságunk
Mert ime hadunk is szép tisztességát
Ahol fő tisztje Péter vőfély karácsonyi Lányok
Fostos vőlegény urunknak vőfélyei
Az ő bocsületének szíve apénzkéjét
Mint az alkalomnak örömi adodnak
Kikel kérem mindnyájan pártolgassanak
Jugaly ák be ódo szép karácsonyiglan
És részesítsék őket a vidám mulatságba

de mán nászasszonyuram kaláris nem enged-
dek,
É rövid részemben kamoljam ezeket.
Hogy mán adnád ide a nép menyasszonyunkat
Ne kínozzák tovább völegény urunkat.
Ki mán azt állítja, hogy én vagyok a
hibás,
Hogy én nem jól tettem az egész dijakat.
Tehát nászasszonyuram ismételem nászegyszer
Hogy nép menyasszonyunkat a fiát be csomnak.

Menyasszony búcsúja

Búcsúzik meg most a kegyes anyjától,
És tartozásáért nászuram pengetse.
Mert búcsúzásomnak most kell a kocsiba
Legyünk szomorúsásba még kell részese
Szeg búcsúzó szavam kedvesek bánnyatok
Ne tőlek tőlek valaki kedves jó szívem
Találmas ürüdem vidám gyermekeire,
Jelenes le mellettem ti kiváncsi szemekre.
Jelenes le csak jó és kedves szülőkre
És testvéreimről karmaiként áldásod vidd el
fiúkra.
Most hazád fordulok kedves ölesanyám
Köszet könnyemtől, mint kell az oltár
E múlott élyai házasági lépést.
Köd tőlet kellett szomorúsát érzek.
Kocsinak kész, mert megszakadnak
fiúságodat sokszor megszomorítottak.

https://biblioteca-digitala.ro

"VOFELY" (MASTER OF WEDDING CEREMONIES) - FASHION, TRADITION AND HUNGARIAN IDENTITY MARK

Abstract

Whether in today Romania the Hungarian traditional wedding ceremony barely survives, in some cultural enclaves like the Székely Country as well as in Hungary, the function of the old master of wedding ceremonies, with all entails, has been reinstated, and consequently for an increasing number of weddings, some organized in luxury hotels, "vofely" is customary.

The emergence of master of ceremonies, in Hungarian folk costume and bearing the insignia of his office (adorned hat, bouquet of flowers with ribbons on his chest and stick), takes, in our thoughts, beyond fashion, of the will to preserve Hungarian traditions and identity within the ethno cultural diversity in Europe.

https://biblioteca-digitala.ro

DIECEZA ROMANO-CATOLICĂ DE TIMIŞOARA ÎN TIMPUL EPISCOPULUI DR. *H. C.* AUGUSTIN PACHA (1923-1954)[1]

Claudiu Călin, Timişoara

Personalitatea Episcopului Dr. Augustin Pacha. Excurs biografic.

Adevărat fiu al diecezei sale, episcopul Dr. Augustin Pacha a văzut lumina zilei într-o familie de şvabi bănăţeni din localitatea Măureni (Moritzfeld / Móriczföld), la 26 noiembrie 1870, fiind al doisprezecelea dintre cei 13 copii. Părinţii săi au fost Marian Pacha (1830-1882), de profesiune pantofar, şi Elisabeth Pacha (1832-1931), născută Halsdorfer, căsătoriţi la Măureni, în 17 iulie 1849. Din partea tatălui este originar localitatea Petersdorf (azi Hraničné Petrovice în Republica Cehă), din Boemia, de unde au emigrat mai multe familii în Banat, la mijlocul secolului al XIX-lea. Pe filiaţie maternă, familia îşi are obârşia în zona oraşului Trier (în Germania actuală), de unde au fost colonizaţi germani în Banat, la sfârşitul secolului al XVIII-lea[2]. Majoritatea fraţilor săi nu vor atinge vârsta maturităţii, unicii supravieţuitori fiind doar două surori şi un frate- Ştefan Pacha[3] - devenit la rândul său preot şi abate titular[4] de Timişoara - Fabric.

Tânărul Augustin Pacha a urmat şcoala primară în satul natal, pentru ca mai apoi, să-şi continue educaţia la gimnaziile din Kecskemét, Timişoara şi Szeged. Clasa I-a gimnazială a frecventat-o la Kecskemét, iar următoarea a absolvit-o la

https://biblioteca-digitala.ro

Timişoara. Pleacă la Szeged pentru studierea claselor a III-a şi a IV-a, la liceul Piarist. Clasele V-VIII le parcurge în cadrul Liceului Superior Romano-Catolic din Timişoara, unde, la 25 iunie 1889 şi-a susţinut cu succes examenul de maturitate. Vocaţia de preot fiind prezentă încă de timpuriu, pregătirea sa va conţine în mod obligatoriu şi însuşirea unor temeinice cunoştinţe de limbă maghiară la şcolile din Kecskemét şi Szeged. Deprinderea filozofiei şi a teologiei o va adânci la Seminarul din Timişoara, fiind hirotonit preot la 12 august 1893. Datorită priceperii şi seriozităţii sale, el va deveni, pe rând, actuar[5] al episcopului de Cenad, Alexander Dessewffy de Csernek et Tarkeő (încă înaintea sfinţirii ca preot)[6], iar ulterior, pentru un an, între 1893-1894, capelan la Mezőkovácsháza (azi în Ungaria). Revine la Timişoara, între 1894-1896, ca protocolist[7] episcopal. Datorită bunelor sale cunoştinţe de limbă română şi maghiară, între 1896-1898, este trimis, pe durata sărbătorilor de Paşti, la credincioşii catolici de limbă maghiară din Vechiul Regat, mai precis la cei din Bucureşti şi Brăila. Din anul 1900 va fi notar şi apoi referent al tribunalului diecezan, secretar al Asociaţiei Clericale a „Maicii Domnului", iar din 1901, secretar episcopal, pentru ca în 1902 să obţină titlul de camerier papal onorific[8]. La vârsta de 36 de ani, în 1906, a fost numit canonic onorific[9], asesor consistorial[10], fiind decorat cu ordinul pontifical *„Pro Ecclesia et Pontifice"*. Din 1911, dobândeşte titlul de *„Canonicus a latere"*[11], ocupând totodată funcţia de cancelar episcopal. Din 1915, primeşte titlul de prepozit titular de *„S. Elisabeth sub arce Scepusiensi"*[12].

În anul 1919, în urma divizării Banatului şi, implicit, a teritoriului aproape milenarei dieceze de Cenad, între Ungaria, Regatul României şi Regatul Sârbilor, Croaţilor şi Slovenilor, s-a impus şi o reorganizare a administraţiei bisericeşti, considerată în epocă a fi doar de natură temporară, rămasă ulte-

https://biblioteca-digitala.ro

rior însă definitivă. Începând cu data de 12 martie 1923, în urma retragerii la Szeged a ultimului episcop de Cenad, dr. Julius Glattfelder de Mór, canonicul Augustin Pacha a fost numit *Administrator Apostolic*[13] al părții revenite României din vechea Dieceză de Cenad[14].

În anul 1927, la data de 27 mai, resimțindu-se tot mai mult necesitatea instalării unui episcop rezident în teritoriul *Administraturii Apostolice de Timişoara*, canonicul Augustin Pacha este consacrat întru episcop, în Domul din Timişoara, de către nunțiul apostolic de la Bucureşti, arhiepiscopul Angelo Maria Dolci, co-consacratori fiind episcopii Gustav Carol Majláth, al Transilvaniei, şi cel greco-catolic de Lugoj, dr. Alexandru Nicolescu, ultimul un mai vechi prieten al canonicului Pacha[15]. Nou constituitul ierarh a primit titulatura de episcop de Lebedo[16].

Următorul moment important în viața lui Augustin Pacha a fost cel al întemeierii Diecezei de Timişoara, la 5 iunie 1930, actul acestei măsuri fiind remis Curiei Episcopale de pe Bega, de către Nunțiatura Apostolică din Bucureşti, la 15 august 1930; mai precis, la exact 900 de ani de la întemeierea vechii Dieceze de Cenad, a cărei succesoare devine astfel Timişoara. La 16 octombrie, acelaşi an, dr. Augustin Pacha este numit episcop diecezan de Timişoara, fiind primul ierarh catolic ce a purtat vreodată acest titlu. Întronizarea sa a avut loc în Domul din Timişoara, la 29 noiembrie 1930[17]. În acelaşi an este decorat cu ordinul „Coroana României", în rang de ofițer major, iar din 1939 şi până în 1944, a fost senator de drept în Senatul României[18]. Din 1928 se bucura deja de renumele de „*Doctor honoris causa*" al Universității din Münster, Germania, titlu primit pentru merite deosebite în pastorație şi în măsurile de revigorare şi edificare a identității culturale şi spirituale a şvabilor bănățeni[19].

https://biblioteca-digitala.ro

Activitatea deosebit de rodnică a episcopului Pacha este însă umbrită la sfârşitul anilor treizeci şi în cei patruzeci de puternicul avânt al mişcării naţional-socialiste. Deşi nu a fost nici măcar simpatizant al acesteia - ba chiar dimpotrivă - el va fi adesea acuzat, atât până în 1940, cât mai ales după august 1944, de colaborare cu naziştii. Punctul culminant al persecuţiei declanşate împotriva episcopului şi Bisericii Catolice din Banat, o dată cu instaurarea regimului comunist în ţară, l-a reprezentat arestarea sa la 18 iulie 1950, în casa parohială din Caraşova, episcopul având pe atunci venerabila vârstă de 80 de ani. Au urmat interogatorii brutale şi procesul public înscenat de autorităţi în faţa unui tribunal militar din Bucureşti. Acesta s-a desfăşurat între 15-17 septembrie 1951. La această „judecată-spectacol", atent regizată de oficialităţi, episcopul de Timişoara, dr. h. c. Augustin Pacha, a fost acuzat de spionaj în favoarea Vaticanului şi a S.U.A., şi de simpatii naziste, în acest sens fiind amintită vizita sa din 1934, la cancelarul Germaniei, Adolf Hitler[20].

În urma pronunţării sentinţei, episcopul dr. Augustin Pacha a fost condamnat la 18 ani de carceră, 10 ani pierderea drepturilor cetăţeneşti şi obligat la plata unor amenzi considerabile[21]. Pe toată durata procesului-înscenare, ca de altfel şi după aceea, nu s-a luat în considerare, nici măcar o clipă, vârsta înaintată a episcopului, el având deja 81 de ani, şi nici faptul că era aproape orb. Cei trei ani de carceră, pe care bătrânul ierarh al Diecezei de Timişoara a fost nevoit să-i îndure, au fost petrecuţi la Bucureşti şi Sighet, alături de episcopii-martiri ai întregii Biserici Catolice de ambele rituri din România. În anul 1954, la 1 iunie, episcopul Pacha, grav bolnav de cancer, este graţiat, întorcându-se la Timişoara pe data de 12 iulie a aceluiaşi an. În urma lungii suferinţe, la 4 noiembrie 1954, se stingea din

https://biblioteca-digitala.ro

viață în casa parohială din Timişoara-Josefin, fiind depus spre cele veşnice la 8 noiembrie, în cripta Domului, alături de iluştrii săi înaintaşi[22].

Activitatea episcopului Dr. Augustin Pacha în cadrul diecezei sale.

Perioadă interbelică, precum şi anii celui de-al doilea război mondial, reprezintă pentru Episcopia Romano-Catolică de Timişoara, îndeosebi în prima ei parte, o etapă de tranziție de la realitățile vechii dieceze de Cenad din cadrul monarhiei dualiste, la noua situație de fapt din Regatul României, respectiv Dieceza de Timişoara. În a doua fază, adică din anii '30, asistăm la o activitate spirituală intensă, secondată de intensificarea demersurilor educative şi culturale. Într-o atmosferă de calm vreme de zece ani vor cunoaşte o anumită dezvoltare parohiile, ordinele călugăreşti, şcolile confesionale, asociațiile de pietate sau culturale.Urmează anii '40 în care se intensifică propaganda nazistă, resimțită deja la sfârşitul deceniului patru şi în Banat, o dată cu angrenarea României, în caruselul războiului. Este perioada cea mai tulbure, care culminează cu deportările la muncă silită în U.R.S.S. (ianuarie 1945) şi cu anul fatidic 1948, ce marchează desființarea abuzivă şi unilaterală a învățământului catolic, a ordinelor religioase, a asociațiilor catolice diverse, a Bisericii Române Unite- epurări cărora le cade victimă inclusiv instituția Diecezei de Timişoara[23]. Arestarea episcopului diecezan dr. Augustin Pacha, condamnarea sa şi anii petrecuți de acesta în închisorile comuniste.

Astfel, evoluțiile sociale şi religioase din perioada 1923-1954, pe teritoriul Diecezei de Timişoara, se aflau sub semnul unor vremuri tulburi, dar şi a personalității episcopului Pacha, acesta din urmă exercitând, cel puțin în sfera spiritualului, o puternică influență asupra credincioşilor săi.

https://biblioteca-digitala.ro

O istorie sinceră şi completă a Banatului este de neconceput fără redarea trecutului Diecezei Romano-Catolice de Timişoara, urmaşa vechii Dieceze de Cenad. Perioada cea mai tensionată şi mai marcată de transformări, atât teritoriale cât şi la nivel decizional-ecleziastic a fost cea ulterioară primului război mondial. Implicaţiile acestui fapt vor produce discuţii aprinse şi neînţelegeri la nivelul puterilor decizionale laice şi religioase până în anul 1923, iar într-un final, conducând la plecarea definitivă la Szeged a ultimului episcop de Cenad, Dr. Iulius Glattfelder der Mór[24]. Drept consecinţă, teritoriul diecezan revenit României devine Administratură Apostolică şi este încredinţat spre păstorire canonicului - pe atunci - Augustin Pacha. Acesta se va strădui să demonstreze oficialităţilor de la Bucureşti o altă faţă a Bisericii Catolice din zonă: o confesiune fidelă ţării şi regelui ei, constituţiei şi legilor Regatului României, dar care nu-şi pierde însă catolicitatea şi întreaga ei moştenire canonică, la fel ca şi cea culturală. Este imaginea unei dieceze a fidelilor ei fii, o instituţie care nu se constituie într-un exponent politic sau de orice alt fel al intereselor maghiare, şi care nu este deloc potrivnică noilor autorităţi din aria geografică revenită Regatului României[25].

Un aspect tratat în mod predilect de lucrările dedicate episcopului Pacha, editate peste hotare, este şi caracterul deosebit de popular al ierarhului, apropierea sa de tineret şi copii, pastoraţia lor, grija pentru ordinele călugăreşti, care educau generaţia tânără (călugării piarişti, călugăriţele de Notre Dame sau cele benedictine ale Sfintei Lioba). La iniţiativa lui Pacha apar noi manuale de religie, cărţi pentru cântul liturgic, publicaţii de tot felul. Acestea au în majoritatea cazurilor un caracter general şi unitar pentru întreaga dieceză, ajutând astfel la dezvoltarea învăţământului confesional[26]. S-a scris însă poate prea puţin despre propria-i implicare în munca

https://biblioteca-digitala.ro

administrativă a cancelariei diecezane, şi au fost atinse doar succint problemele ivite în primii ani de păstorire: urmările reformei agrare din 1921, neplata de către statul român, în anii '20, a salariilor preoţilor şi învăţătorilor catolici bănăţeni, impunerea limbii române în şcolile confesionale, fie ele de limbă maghiară sau germană. Toate acestea au fost momente depăşite de episcopul Pacha datorită tactului propriu, dar şi al sprijinitorilor săi, cu precădere Dr. Franz Kräuter, deputatul germanilor bănăţeni în Parlamentul de la Bucureşti[27], precum şi al unor vechi prieteni de suflet ai diecezei, printre ei numărându-se şi Zenovie Pâclişanu, prelat papal, preot greco-catolic şi persoană oficială în cadrul Ministerului de Externe şi ulterior, al Ministerului Cultelor şi Artelor[28].

În spaţiul multicultural şi multiconfesional al Banatului, epoca de început a păstoririi episcopului Pacha a fost una deosebit de interesantă. Acum, la începutul şi în decursul anilor "20 şi "30, şvabii bănăţeni încep să îşi redescopere originea, mai precis faptul că sunt germani şi nu maghiari. Interesantă este astfel implicarea directă a instituţiei ecleziastice, prin episcopul Pacha - şvab bănăţean din Măureni - în această strădanie de renaştere naţională. Un eveniment notabil în acest sens este şi jubileul celebrat de germanii din Banat, în 1923, la 200 de ani de la colonizare[29]. Aceasta a avut loc la 9 septembrie 1923, la Timişoara, Augustin Pacha - pe atunci doar canonic al capitlului - celebrând o Sf. Liturghie pontificală, în aer liber, în Piaţa Unirii, în faţa statuii Sfintei Treimi. Predica sa s-a intitulat „*An das schwäbische Volk des Banates*" [Către poporul şvăbesc al Banatului], fiind tipărită şi multiplicată pentru credincioşi. Prin aceasta, Pacha a inaugurat, se poate spune, un nou drum, acela în care confesiunea catolică din Banat se adresa direct fiilor ei în limba lor proprie – germană - printr-un discurs simplu, direct şi de suflet. Răsunetul a fost cu atât mai mare, cu cât Pacha era şi el un fiu al diecezei[30].

https://biblioteca-digitala.ro

După cum am amintit deja, deceniul patru şi epoca interbelică a dus după sine pătrunderea ideologiei naziste şi în România, respectiv în Banat. Atitudinea făţiş anticlericală şi antiecleziastică a partizanilor ei locali, copia fidelă a celor din Reich, l-a determinat pe episcopul Pacha să protesteze faţă de aceasta în deja citată vizită efectuată la Berlin. Episcopul avusese atunci chiar curajul de a-i declara Führer-ului în mod direct, că: *„Citim în opera Dumneavoastră, „Mein Kampf", şi aflăm din discursurile Dumneavoastră că Naţional-Socialismul nu este o marfă de export, fiind destinat Reich-ului şi poporului Reich-ului, însă agenţii din Reich nu urmează acest principiu al Dumneavoastră şi agită cu toate forţele împotriva stării de fapt de la noi din Banat n.a. (...). Tot ceea ce au obţinut germanii din Banat până acum o datorează Bisericii. Agitaţiile din Reich se ridică cu toată ura împotriva Bisericii Catolice.*" Cu toate acestea, în acest răstimp, istoricul Nicolae Iorga îl acuza pe Augustin Pacha de simpatii naţional - socialiste (deşi chiar Iorga nu era străin, cel puţin, de unele tendinţe antisemite), comuniştii „desăvârşind" aceste calomnii prin acuzele din procesul din 1951 şi prin condamnarea şi întemniţarea episcopului. De fapt, concepţia episcopului Pacha manifestată în raport cu conaţionalii săi şi faţă de identitatea lor a fost una clară şi extrem de simplă: după primul război mondial, ierarhul a sprijinit masiv renaşterea conştiinţei naţionale germane şi eliminarea efectelor fenomenului atât de spinos al maghiarizării. În perioada interbelică, s-a urmărit prin educaţie şi cultură - ambele realizate în mod exemplar pe cale confesională - crearea unei identităţi naţionale proprii bănăţene, lipsite de valenţe ideologice şi politice, dar profund marcată de credinţa creştină catolică[31]. Toate acestea par a fi de mult uitate, pentru ele neexistând azi vreo altă mărturie decât documentele şi cei câţiva martori oculari, aflaţi în viaţă.

https://biblioteca-digitala.ro

Ilustrative pentru cele mai sus rămân şcolile catolice ale Ordinului de Notre Dame şi cursurile organizate de surorile benedictine ale Sfintei Lioba - pentru fete - preparandiile de învăţători catolici, liceul german romano-catolic de băieţi „Banatia", reuniunile de tineret întemeiate pretutindeni în dieceză, asociaţiile de femei, cercurile catolice corale şi de teatru, Asociaţia Sfântului Bonifaciu, de exemplu, pentru germanii din satele unde aceştia reprezentau doar o minoritate sau constituiau cel mult 50% din populaţia totală, şi multe altele. Este cunoscută implicarea episcopului Augustin Pacha, din păcate cu un succes redus, în stoparea deportării germanilor la muncă silnică în U.R.S.S., în ianuarie 1945. Au rămas atunci acasă o sumedenie de copii, în cel mai fericit caz doar cu bunicii, mulţi însă singuri, lăsaţi doar în grija vecinilor şi a rudelor. Pentru ei s-au organizat opere de caritate şi ajutorare, prin canonicul Josef Nischbach (originar din Dudeştii Noi / Neubeschenowa / Újbessenyő). Tot prin amintitul cleric s-a ajutat ulterior foarte mult la repatrierea multor germani bănăţeni din U.R.S.S., sau au fost aduşi acasă cei pe care sovieticii fie îi trimiseseră înapoi în Banat, fie îi dirijaseră direct în Germania. În cadrul acestor activităţi de caritate, desfăşurate în condiţii extrem de grele, se remarcă, alături de preotul Nischbach, şi Sr. Hildegardis Wulf, cu Surorile Benedictine de Sf. Lioba, o congregaţie stabilită în Dieceza de Timişoara tocmai prin grija lui Augustin Pacha[32].

Vizitele canonice înmulţite, participarea la hramuri şi conferirea Sacramentului Sfântului Mir în cele mai îndepărtate sate, au determinat ca imaginea episcopului Pacha să rămână profund înrădăcinată în memoria generaţiilor vârstnice. Acelaşi „ziditor" a fost nevoit să perceapă faptul că tot ceea ce s-a edificat cu atâta trudă, timp îndelungat, se poate distruge cu o uşurinţă enormă: anul 1948, cu denunţarea unilaterală de către

https://biblioteca-digitala.ro

România a Concordatului cu Sf. Scaun, act urmat de desființarea unilaterală a Diecezei de Timişoara, interzicerea abuzivă a funcționării ordinelor călugăreşti, a şcolilor, închiderea şi confiscarea bunurilor şi imobilului Seminarului Teologic[33], preluarea de către stat a palatului episcopal în 1950, arestarea unor preoți, torturarea sau alungarea altora, iar în final, întemnițare şi condamnarea episcopului, deoarece, fidel până la capăt Sfântului Scaun Apostolic al Romei, cutezase să facă public, în 1950, textul unei scrisori circulare primite de la Roma, prin intermediul Nunțiaturii Apostolice de la Bucureşti. Rândurile ei erau deosebit de clar redactate, explicânu-le credincioşilor, în mod concis, adevărata față a comunismului, veridicele sale intenții şi profunda incompatibilitate dintre ideologi, Dumnezeu şi Biserică[34].

Implicita consecință a acestei circulare, dar şi a opoziției pe care episcopul Pacha a manifestat-o direct față de încercarea autorităților comuniste de a creea o Biserică Catolică fidelă regimului, tentativă exprimată public prin „Congresul de Pace" de la Târgu - Mureş (convocat în 27 aprilie 1950), a constat în faptul că Securitatea, ca unealtă fidelă a regimului opresiv, a inițiat un atent proces de urmărire a ierarhului. Toate acestea au culminat cu arestarea sa, la data de 17 iulie 1950, în localitatea Caraşova, unde episcopul urma să îşi petreacă concediul. Imediat a fost dus pentru foarte scurt timp, la Reşița, la interogatoriu, iar ulterior, la Bucureşti şi Sighet[35].

Procesul calomnios de tip stalinist regizat de autorități împotriva „lotului Pacha" a avut loc, în capitala țării, la Bucureşti, în fața unui complet militar, începând cu data de 10 septembrie 1951. Acuzațiile ce i se aduceau episcopului Pacha şi întregului său grup format din preoți ai Nunțiaturii Apostolice, ai Diecezei de Timişoara şi ai Arhiepiscopiei de Bucureşti, dar şi din laici români şi străini, au fost cele de spionaj în serviciul

https://biblioteca-digitala.ro

Statelor Unite ale Americii şi a Vaticanului, ca şi de trafic de devize străine şi arme. Zelul justiţiei comuniste a fost unul exemplar, astfel că, la data de 17 septembrie 1950, verdictul a fost pronunţat. Pentru episcopul Pacha erau prevăzuţi optsprezece ani de închisoare, temniţă grea, zece ani de degradare din drepturile cetăţeneşti, 880.000 lei amendă şi 306.000 lei despăgubiri în favoarea statului român[36].

Pedeapsa a executat-o în închisoarea de la Sighet, alături de alţi episcopi, printre care îi vom aminti aici doar pe Márton Áron, de la Alba Iulia, şi pe Josef Schubert, administratorul apostolic al Arhiepiscopiei de Bucureşti. Fie în celule, unde trebuia să stea singur, fie în comun cu alţi deţinuţi, episcopul Pacha a reuşit să-şi păstreze mereu spiritul senin şi puterea de caracter.

La 25 mai 1954, Biroul Politic al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român hotăra graţierea episcopului Pacha şi punerea acestuia în libertate. Conducătorii comunişti nu doreau transformarea octogenarului episcop într-un nou martir, care să fie adăugat extinsei liste din „martirologiul" Bisericii Catolice din România, iar, în acelaşi timp, sperau ca datorită eliberării cunoscutului şi iubitului episcop, să atragă de partea lor o bună parte a populaţiei catolice bănăţeane. După reîntoarcerea la Timişoara, Augustin Pacha a primit domiciliu obligatoriu în Timişoara - Josefin. Venerabilul cleric revenea astfel, într-o libertate foarte limitată, în oraşul său episcopal, aproape orb şi grav bolnav. Sosirea şi instalarea în casa parohială din Josefin au avut loc la data de 12 iulie 1954[37].

Libertatea nu a fost însă un lucru de care bătrânul şi bolnavul episcop să se mai poată bucura prea mult. Boala necruţătoare, vârsta înaintată şi urmele grave ale închisorii şi-au spus cuvântul. La data de 4 noiembrie 1954, episcopul Pacha păşea din această lume în eternitate, fiind înhumat la 8 noiembrie,

https://biblioteca-digitala.ro

acelaşi an, în cripta Domului, a catedralei sale, alături de iluştrii săi înaintaşi, episcopi şi canonici[38].

În încheiere, mai amintim doar că „motto" - ul pe care episcopul Dr. Augustin Pacha şi l-a ales în anul 1927, cu ocazia consacrării sale ca episcop, pentru a-l însoţi în întreaga sa activitate, a fost *„Narrabo opera Domini"* – voi vesti faptele minunate ale Domnului.

Au fost în viaţa sa, cu siguranţă, momente în care se părea că nici măcar cuvântul „Dumnezeu" nu era posibil de pronunţat. Cu toate acestea, acum, la mai bine de jumătate de secol de la moartea sa, viaţa şi activitatea Episcopului Augustin Pacha apare ca o flacără puternică ce luminează un trecut tumultuos.

NOTE

[1] Episcopul Dr. honoris causa Augustin Pacha a fost primul episcop e poartă titulatura de **Episcop Romano-Catolic de Timişoara.**

[2] Anton Peter Petri, *Biographisches Lexikon des Banater Deutschtums* Marquartstein, Th. Breit Druck+Verlag GmbH, 1992, p. 1405.

[3] *Stefan Pacha*, fratele episcopului Dr. h.c. Augustin Pacha s-a născut la 5 septembrie 1859 la Măureni, şi a încetat din viaţă la Timişoara, în cartierul Fabric la 15 noiembrie 1924. A urmat teologia, între 1878-1883, la Timişoara, fiind sfinţit preot tot aici, la 29 iunie 1883. A servit în funcţia de capelan (preot-ajutor pe lângă un preot-paroh, funcţie ocupată de obicei de un preot tânăr pe lângă unul cu experienţă. Capelanul mai este numit şi vicar parohial) la Apátfalva (azi în Ungaria, jud. Csongrád), Timişoara-Josefin, Timişoara-Fabric (1883-1887). Au urmat trei ani în care a fost catehet (profesor de religie) în gimnazii şi licee. În epocă, ca şi în prezent, se obişnuia detaşarea, în instituţii de învăţământ cu renume, a unui preot care să activeze drept catehet, adesea el neavând administrativ nici o altă funcţiune) la Becicherecul Mare (azi Zrenjanin, Serbia), între 1887-1890, apoi a devenit director al Tipografiei Diecezane (1890-1900) şi vicerector

https://biblioteca-digitala.ro

al Seminarului Diecezan. Din anul 1900 a servit succesiv ca preot-paroh şi decan (protopop) la Sânnicolaul Mare şi Timişoara-Fabric. Din 1904 a devenit abate titular de "Sfânta Cruce", în Fabric, şi consilier al Consistoriului Diecezan.

[4] *Abatele*, conform terminologiei şi tradiţiei monastice apusene, este superiorul unei mănăstiri/ comunităţi monastice. Abatele este corespondentul starețului din mănăstirile răsăritene. În decursul timpului, pe teritoriul Diecezei de Cenad, şi ulterior a celei de Timişoara, în urma îndelungatei şi catastrofalei dominaţii otomane, ordinele călugăreşti, în afara franciscanilor şi a unui scurt intermezzo iezuit, au fost totalmente decimate. După eliberarea Banatului în 1716, titlul onorific de abate al uneia sau alteia dintre vechile abaţii prezente în dieceză, a fost acordat de către episcopii de Cenad/ respectiv Timişoara, unor clerici merituoşi, uneori chiar parohilor, ce rezidau în teritoriul cel mai apropiat al vechii abaţii al cărei titlu îl purtau. O situaţie asemănătoare se înregistrează, în sec. al XIX-lea, şi în cazul prepoziţilor (singular: „prepozit") mănăstirilor premonstratense sau ai capitlurilor colegiale. Abaţii sau prepoziţii titulari se bucurau de aceste titluri în mod onorific, fiind clerici diecezani şi nu regulari (călugări). Puteau purta la celebrările liturgice şi în public însemnele clasice abaţiale: mitra, cârja, inelul şi crucea pectorală (despre abaţi şi abaţii titulare, mai pe larg în *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus A.D. MCMXVII*, [C.I.C. 1917] Friburgi Brisgoviae/B. Herder-Ratisbonae/Fr. Pustet, MCMXVIII, p. 81-83, canoanele 319-327).

[5] *Actuar*, funcţie administrativ-ecleziastică prezentă în cadrul ordinariatelor (administraţiilor) episcopale catolice. Actuarul, membru al cancelariei episcopale, este acela care se ocupă cu scrierea, transcrierea şi ordonarea actelor curente ale episcopiei. Tribunalul diecezan, din cadrul unei episcopii, dispune la rândul său de un actuar (numit şi notar). Atribuţiunile actuarului intrau, în trecut, şi în sfera de acţiune a arhivarului. Augustin Pacha a fost numit actuar, încă din ultimii săi ani de studiu, tocmai datorită grafiei sale extrem de îngrijite şi frumoase (Mai pe larg despre atribuţiile şi organismele ce dispun/dispuneau de actuari în C.I.C. 1917, can. 171 § 5, 1585 § 2, 1643, 1645 § 3, 1778-1780, 2013 § 1).

https://biblioteca-digitala.ro

[6] Franz Kräuter, *Erinnerungen an Bischof Pacha*, Bukarest, ADZ-Verlag, 1995, p. 17-24.

[7] *Protocolist*, funcție administrativ-ecleziastică prezentă în cadrul ordinariatelor episcopale catolice. Protocolistul, membru al cancelariei episcopale, este acela care se ocupă cu scrierea protocoalelor (asemănătoare proceselor verbale) ședințelor din cadrul administrației episcopale. Tribunalul diecezan dispune la rândul său de un protocolist.

[8] *Camerier papal,* (lat: *Cubicularius Suae Sanctitas*), camerier sau șamberlan pontifical, titlu acordat în mod onorific unor clerici diecezani merituoși de către Pontiful Roman, la propunerea episcopului diecezan.

[9] *Canonic* (lat. *canonicus*), membru al unui capitlu (lat. *capitulum*). *Capitlul* reprezintă, încă din trecutul îndepărtat al Bisericii Latine, un olegiu de clerici care duc o viață comună, având ca scop practicarea ermanentă, cu solemnitate,a serviciilor divine în catedrala sau biserica pe lângă care trăiesc. Capitlurile sunt de două categorii: catedrale sau colegiale. Capitlurile catedrale, pe lângă atribuțiile de cult, se mai constituie și în senat și consiliu sacerdotal diecezan. În caz de sedis vacanță a scaunului episcopal este posibilăconducerea de către capitlu a diecezei printr-un vicar capitular (de obicei acesta fiind însuși prepozitul). Canonicii au fiecare responsabilități bine stabilite, numărul membrilor unui capitlu fiind variabil. Capitlul este condus de un prepozit (lat. *praepositus*). În capitlurile existente în teritoriul vechiului regat medieval maghiar existau chiar doi prepoziți: prepozitul mare și prepozitul mic. Canonicii pot avea clerici subordonați sau subalterni. Pot exista și canonici onorifici, aceștia neavând atribuții. Încă din evul mediu, capitlul avea și rolul de notariat public, redactând acte de vînzare-cumpărare, executând testamente, legalizând acte. De aici și expresia: „*locus credibilis*", actele fiind redactare, emise și legalizate de persoane credibile. În timp și asupra locului în care capitlul își păstra arhiva, a devenit „locus credibilis" (vezi C.I.C. 1917, can. 358 și urm.).

[10] *Asesor consistorial,* (lat. *asessor consistorialis*) cleric, auxiliar al judecătorului care prezidează Consistoriul Diecezan. Instituția consistoriului, la rândul ei, reprezintă congregația de clerici de cel mai înalt nivel, având atribuții spiritual-administrativ-judecătorești.

https://biblioteca-digitala.ro

[11] *Canonicus a latere*, este un canonic, membru al capitlului catedral, umit „din partea" episcopului diecezan. El se bucură de primirea unei misiuni încredințate de superiorul său, fapt pentru care este înzestrat cu împuterniciri specifice, sau este pur și simplu reprezentantul episcopal în capitlu.

[12] pentru termenul de *prepozit titular*, vezi nota 3. Denumirea latină de „*arcis Scepusiensis*" indică orașul slovac de azi Spissky Hrad **(magh.: Szepesvár, germ.: Zips). La** Spissky Hrad, a funcționat, încă de la sfârșitul sec. al XII-lea, un capitlu colegial, iar de la sfârșitul secolului al XVII-lea, și o episcopie.

[13] *Administrator apostolic* (lat. *administrator apostolicus*), conducătorul unei *Administraturi Apostolice* sau dieceze. Administratorul apostolic este numit de Sf. Scaun pentru a conduce vremelnic o dieceză până la desemnarea unui episcop diecezan. Administratorul apostolic poate conduce o Administratură, aceasta constituind o formă de organizare administrativ-ecleziastică temporară a unui teritoriu. Se constituie administraturi apostolice acolo unde zona nu a mai cunoscut o altă organizare ecleziastică superioară proprie, iar Sf. Scaun preconizează întemeierea, la un moment dat, a unei dieceze. Administraturi pot fi organizate acolo unde, din varii motive, suprafața unei dieceze a fost divizată, noua organizare definitivă nefiind încă realizată de Pontiful Roman, singurul ierarh căruia îi este rezervat acest drept în Biserica Catolică.

[14] Anton Peter Petri, *op. cit.*, p. 1405-1406.

[15] *** *Rückblick auf die ersten fünf Jahre der Temesvarer Apostolischen Administratur*, Timișoara, „Gutenberg"-Buchdruckerei, 1928, p. 21.

[16] Conform uzanțelor numirii episcopale în Biserica Catolică, episcopii care nu dețin o dieceză, sunt auxiliari sau coadjutori ai altor episcopi, ori sunt meniți serviciului diplomației Sf. Scaun Apostolic al Romei, primesc titlul de episcop al unei episcopii dispărute. Dieceza de Lebedo a ființat în Asia Mică

, teritoriile ei aflându-se în vecinătatea orașului Efes. Numele ei latin: *Lebedus*. Un alt, mai cunoscut, episcop titular de Lebedo a fost Vasile Cristea (1906-2000), episcop greco-catolic român, activ la Roma în diplomația Sf. Scaun.

https://biblioteca-digitala.ro

[17] Koloman Juhász, Adam Schicht, *Das Bistum Timişoara-Temesvar. Vergangenheit und Gegenwart*, Timişoara, Typografia „Sonntagsblatt", 1934, p. 137-139.

[18] Anton Peter Petri, *op. cit.*, p. 1406. Trebuie menţionat faptul că, în epocă, înalţii ierarhi erau cu toţii membrii de drept ai camerei superioare Senatul) a Parlamentului.

[19] Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 93-94.

[20]Respectiva întrevedere avusese într-adevăr loc, fiind organizată pur protocolar, ocazie cu care episcopul i-a comunicat lui Adolf Hitler nemulţ umirea sa faţă de acţiunile jignitoare ale naziştilor, apăruţi deja şi în Banat, şi manifestările lor faţă de cler şi Biserică *** *Procesul unui grup de spioni, trădători şi complotişti în slujba Vaticanului şi a centrului de spionaj italian*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură Ştiinţifică, 1952, p. 87-89; Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 125.

[21] *** *Procesul unui grup...*, p. 119-120.

[22] Ovidiu Bozgan, *Cronica unui eşec previzibil. România şi Sfântul Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963-1978)*, Bucureşti, Editura Curtea Veche, 2004, p. 49.

[23] Claudiu Călin, *Dieceza de Timişoara între anii 1948-1989*, în *Biserica Romano-Catolică din România în timpul priganei comuniste (1948-1989)*, volum editat de Comisia Naţională de Studiere a Istoriei Bisericii Catolice din România, coordonator dr. Dănuţ Doboş, Iaşi, Editura Sapientia, 2008, p. 98-120.

[24] Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 72-73.

[25] *Ibidem*, p. 79-82.

[26] Se aminteşte aici cazul cărţii de rugăciune şi cântece pentru tineri: „Katholisches Gebet- und Gesangbuch für die Schuljugend", apărută prin grija episcopului diecezan la tipografia „Sonntagsblatt" din Timişoara IV. Josefin în anul 1933. Cartea având mare succes, a cunoscut mai mai multe reeditări.

[27] Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 91-92.

[28] Este şi cazul documentului „*Statutum dioecesanum de agrorum destinatione, manipulatione ac de proventuum divisione juxta Ordines Circulares de 17. Decembris 1925 sub Nr. X. 4691, 4227, 4450 editos*

https://biblioteca-digitala.ro

pro Administratura Apostolica Temeswariensi.", aprobat de Ministerul Cultelor şi Artelor - Direcţiunea Cultelor Minoritare cu Nr. 54.328 din 13 noiembrie 1925, prin nimeni altul decât Pr. Zenovie Pâclişanu, funcţionar de rang înalt din minister.

[29] Anul 1723 reprezintă punctul de început al primelor aşezări de populaţie germană, catolică, în Banat, în cadrul aşa numitei colonizări caroline (germ. „Erste Kolonisationswelle" sau „karolinische Kolonisationswelle").

[30] Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 83-84.

[31] Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 124-126.

[32] Sabine-Else Astfalk, Nikolaus Engelmann, Alfred Huth, *Josef Nischbach-Ein Leben für Glaube und Volkstum*, Pfinztal, Stuttgart, Renate Huth Verlag 2000, p. 210-228.

[33] Claudiu Călin, *op. cit.*, p. 98-102.

[34] Textul scrisorii circulare este publicat în lucrarea semnată de: Nikolaus Engelmann, Franziska Graf, Peter Krier, Eduard Schneider, *Schwester Hildegardis. Weg, Werk und Vermächtnis. Vom Wirken einer deutschen Ordensfrau im Banat, Herausgegeben von der Landsmannschaft der Banater Schwaben*, Landesverband Bayern, 1996, p. 167-171.

[35] William Totok, *Episcopul, Hitler şi Securitatea. Procesul stalinist împotriva „spionilor Vaticanului" din România.*, Iaşi, Editura Polirom, 2008, p. 44-50.

[36] dr. Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 163-179, precum şi în dr. Anton Peter Petri, *op. cit.*, p. 1406. şi la Marius Bucur, Lavinia Stan, *Persecuţia Bisericii Catolice în România. Documente din arhiva Europei Libere 1948-1960*, Târgu Lăpuş, Ed. Galaxia Gutenberg, 2005, p. 126-127.

[37] ****Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007, p. 533-535 şi în Franz Kräuter, *op. cit.*, p. 190-191.

[38] Anton Peter Petri, *op. cit.*, p. 1407.

https://biblioteca-digitala.ro

Astfalk, Sabine - Else, Engelmann Nikolaus, Huth Alfred *Josef Nischbach-Ein Leben für Glaube und Volkstum*, Stuttgart, Renate Huth Verlag Pfinztal, 2000.

Bozgan, Ovidiu, *Cronica unui eşec previzibil. România şi Sfântul Scaun în epoca pontificatului lui Paul al VI-lea (1963-1978)*, Bucureşti, Editura Curtea Veche, 2004.

Bucur, Marius, Stan, Lavinia, *Persecuţia Bisericii Catolice în România. Documente din arhiva Europei Libere 1948-1960*, Târgu Lăpuş, Ed. Galaxia Gutenberg, 2005.

Călin, Claudiu *Dieceza de Timişoara între 1948-1989* în *Biserica Romano-Catolică din România în timpul prigoanei comuniste (1948-1989)*, volum editat de Comisia Naţională de Studiere a Istoriei Bisericii Catolice din România, Iaşi, Editura Sapientia, 2008.

Juhász, Koloman, Schicht, Adam, *Das Bistum Timişoara-Temesvar. Vergangenheit und Gegenwart*, Timişoara, Typografia „Sonntagsblatt", 1934.

Engelmann, Nikolaus, Graf, Franziska, Krier, Peter, Schneider, Eduard, *Schwester Hildegardis. Weg, Werk und Vermächtnis. Vom Wirken einer deutschen Ordensfrau im Banat,* Herausgegeben von der Landsmannschaft der Banater Schwaben, Landesverband Bayern, Wangen, Walcner Druck GmbH, 1996.

Kräuter, Franz *Erinnerungen an Bischof Pacha*, Bukarest, ADZ-Verlag, 1995.

Petri, Anton Peter *Biographisches Lexikon des Banater Deutschtums*, Marquartstein, Th. Breit Druck+Verlag GmbH., 1992.

https://biblioteca-digitala.ro

Totok, William, *Episcopul, Hitler şi Securitatea. Procesul stalinist împotriva „spionilor Vaticanului" din România.*, Iaşi, Editura Polirom, 2008.

*** *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus A.D. MCMXVII*, Friburgi Brisgoviae/B. Herder - Ratisbonae/Fr. Pustet, MCMXVIII.

*** *Katholisches Gebet- und Gesangbuch für die Schuljugend*, Timişoara IV. Josefin, tipografia „Sonntagsblatt", 1933.

*** *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2007.

*** *Procesul unui grup de spioni, trădători şi complotişti în slujba Vaticanului şi a centrului de spionaj italian*, Bucureşti, Editura de Stat pentru Literatură Ştiinţifică, 1952.

*** *Römisch-Katholischer Wandkalender 1994*, editat de Episcopia Romano-Catolică de Timişoara.

*** *Rückblick auf die ersten fünf Jahre der Temesvarer Apostolischen Administratur*, Timişoara, „Gutenberg"-Buchdruckerei, 1928..

*** *Statutum dioecesanum de agrorum destinatione, manipulatione ac de proventuum divisione juxta Ordines Circulares de 17. Decembris 1925 sub Nr. X. 4691, 4227, 4450 editos pro Administratura Apostolica Temeswariensi*, aprobat de Ministerul Cultelor şi Artelor- Direcţiunea Cultelor Minoritare cu Nr. 54328 din 13 nov. 1925.

http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/d2l36.html. din 4.II.2009.

http://www.spisskyhrad.sk. din 4.II.2009.

https://biblioteca-digitala.ro

ROMAN CATHOLIC DIOCESE DURING BISHOP DR.H.C. AUGUSTIN PACHA (1923-1954)

Abstract

Augustin Pacha was of Swab origin from Măureni village and he was the first Roman Catholic bishop after the establishment of the Diocese of Timisoara in 1930.

His activities as leader of the Diocese have seen many lights and shadows. As a Bishop, Pacha was not content just to preach the word of God, but was directly involved in the life of the Catholic community in Banat. Between the two World Wars he contributed to the education and culture of his faithful by printing books and developing a network of religious schools and cultural institutions such as Catholic schools for girls of the Order of Notre Dame, youth meetings, meetings of women, Catholic circles choirs and theater.

Later, after the Nazi nuclei appeared in Banat, he protested to Berlin against their antiecleziast attitude. Finally, in 1945 he tried to stop, without success, the Germans deportation to hard labor in the USSR and then the church has helped their return home.

His actions were disliked by the governments in Bucharest. The first who blamed him of collaborating with the Nazis was even Nicolae Iorga. This accusation will be repeated in 1951 by the communist regime, which sentenced him to 18 years in prison. Old and seriously ill, is released in 1954, to die at home, in Timisoara.

https://biblioteca-digitala.ro

ROLUL „ASOCIAȚIEI GERMANE PENTRU RELAȚII DE BUNĂ VECINĂTATE KARLOWITZ" ÎN RECONSTRUIREA IDENTITĂȚII ETNICE A GERMANILOR DIN SREMSKI KARLOVCI

Aleksandar Krel, Beograd(Srb)

În timpul cercetării identității germanilor din Voivodina[1], efectuată în perioada 2003 - 2007, am avut ocazia să locuiesc în Sremski Karlovci, printre germanii de acolo, adunați în jurul ''Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz". Ocupându-mă de problematica renașterii identității etnice[2] a membrilor minorității germane, în acel loc din Srem, bogat în istorie și moștenire culturală, m-am străduit să stabilesc rolul, pe care l-a jucat asociația menționată, în transformarea strategiei identității lor, în cursul ultimilor ani. În același timp, am dorit să analizez simbolurile pe care le folosește comunitatea germană în scopul revitalizării, respectiv (re) construcției propriei identități etnice și culturale, în acel context local.

Cuvintele cheie: minoritatea națională germană din Voivodina, nemții, „Asociația germană pentru relații de bună vecinătate Karlowitz" , Sremski Karlovci, construirea identității etnice, simboluri/markeri ai strategiei identității etnice, mimarea etnică a minorității ascunse.

Partea introductivă

Începutul destrămării Republicii Socialiste Federative Iugoslavia și distrugerea sistemului său social, a găsit micul număr de germani- lipsiți de propriile elite economice, politice, culturale și de orice fel de colaborare - într-o stare de „hibernare etnică", concentrați mai ales în cele mai mari orașe

https://biblioteca-digitala.ro

voivodinene[3]. Majoritatea membrilor minorității naționale germane au fost nepregătiți pentru schimbările care au urmat.

Spre deosebire de majoritatea concetățenilor lor paralizați de teamă, membrii cei mai serioși și cei mai hotărâți ai minorității naționale germane și-au dat seama de valul schimbărilor care urma să aibă loc. Știau din experiența istorică că, după fiecare conflict militar din secolul trecut, minoritatea națională germană de pe teritoriul Voivodinei, '' forțată sau de bună voie '', a fost nevoită să-și schimbe propria strategie etnică, ajungând să mimeze o anumită etnie, cu declararea publică a simbolurilor acestei identități etnice. Substituirea uneia sau alteia dintre strategii nu a avut loc brusc, ci a fost un proces de durată, care s-a desfășurat în paralel cu redefinirea statului în care trăiau. Schimbarea strategiei identitare a coincis cu procesul de tranziție din Serbia, în cursul căruia a avut loc adaptarea constitutivă – a paradigmelor juridice, care se referă la protecția minorităților sale naționale, la standardele europene actuale.[4]. Prin procesul de democratizare s-a creat o ambianță mult mai favorabilă pentru manifestarea publică a simbolurilor identității etnice și culturale a minorității naționale germane decât în cazul perioadei precedente. S-a intensificat munca vechilor asociații ale minorității germane, fiind înființate altele noi, a căror activitate s-a îndreptat spre (re)construcția și/sau revitalizarea identității sale etnice și culturale precum și spre completa revenire din „hibernarea etnică" [5].

Una din asociațiile care au jucat un rol foarte important în procesul de transformare a strategiei locale de reconstrucție a identității etnice a germanilor din Sremski Karlovci[6] a fost *„Asociația germană pentru relații de bună vecinătate Karlowitz"*, înființată în anul 2002. În timpul celor șapte ani de existență, conducerea și activiștii acestei asociații au organizat numeroase activități având ca scop (re)construcția și/sau

https://biblioteca-digitala.ro

revitalizarea identității etnice și culturale a minorității naționale germane din acea zonă, astfel încât se poate spune despre ea, cu siguranță deplină, că este cel mai important sprijin în folosirea publică a simbolurilor etnice germane din Sremski Karlovci.

Germanii din Sremski Karlovci – de la stabilire până la al Doilea Război Mondial

Prima atestare a localității, pe care se află acum Sremski Karlovci, datează din anul 1308 și se referă la cetatea Karom din evul mediu, ridicată pe rămășițele fostei cetăți romane. Aceasta s-a aflat până la 1521, când a fost cucerită de turci, sub conducerea nobililor maghiari. Pe timpul dominației otomane, care a durat 170 ani, a fost pentru prima dată amintită cu numele de Karlovci,[7] iar populația sârbă a fost aici majoritară.

La terminarea conflictului dintre Imperiul otoman și *Liga Sfântă* – formată din aliații: Imperiul habsburgic, Polonia, Veneția și Rusia – această localitate intră în componența Austriei, iar noua conducere a statului ia la repezeală un șir de măsuri, pentru refacerea economică și demografică a acestui teritoriu. Karlovci cunoaște o înflorire demografică, economică și culturală, fiind la acea vreme un centru religios, politic și cultural al sârbilor din Imperiul habsburgic[8].

Colonizarea sistematică, pe care a făcut-o curtea de la Viena, în mai multe valuri, pe teritoriul de la sud de Dunăre, în vederea realizării scopurilor sale politice și economice de lungă durată, a determinat creșterea simțitoare a numărului de germani din Sremski Karlovci[9]. Așezarea germanilor în Sremski Karlovci s-a datorat grijii austriecilor de a asigura controlul asupra uneia din căile de circulație foarte importante, ce mergea către granița cu turcii. Așadar, prin colonizarea populației germane de-a lungul drumului care ducea de la Viena prin Budapesta, Novi Sad, Zemun până la Belgrad, autoritățile austriece au considerat că acest control se va face în siguranță.[10].

https://biblioteca-digitala.ro

Despre primele colonizări ale germanilor în Sremski Karlovci nu există date demne de încredere, dar se poate afirma cu siguranță că venirea lor în acest loc din Srem la poalele muntelui Fruşka Gora, a început după războiul austro-turc din 1737-1739. Prin pacea de la Belgrad din 1739 s-a pus capăt acestei lupte armate, în urma căreia Austria a fost oficial învinsă, ceea ce a însemnat practic pierderea controlului de către Imperiul habsburgic asupra Belgradului şi nordului Serbiei. Tocmai din acest motiv, coloane de refugiați creştini din Belgrad şi nordul Serbiei, retrăgându-se din fața armatei turceşti, au venit în grabă pe teritoriul aflat sub controlul curții de la Viena. În căutarea unui loc pentru noile adăposturi, majoritatea locuitorilor, mai ales cei refugiați din Belgrad, au ajuns în Sremski Karlovci de astăzi.

Atunci s-au aşezat, lângă localitățile deja existente, 52 familii germane, formând propria lor localitate -Scwaben Dörfel, care, cu timpul, a ajuns partea componentă[11] a localității sârbeşti.

Primii colonişti germani din Sremski Karlovci – mai ales cultivatorii de viță de vie, meseriaşii şi zilierii, nu au venit direct din țara de origine, cum a fost cazul în majoritatea localităților din Voivodina, ci s-au aşezat aici fugind din calea turcilor din Belgrad şi din nordul Serbiei. Este vorba despre o populație germană, colonizată în acele locuri, la sfârşitul seriei anterioare de războaie austro-turce, terminate prin pacea de la Passarowitz din anul 1718 şi prin ocuparea zonei de conducerea austriacă[12].

După sosirea primului val de emigranți germani, a urmat un al doilea, în 1790. De această dată cele 36 de familii germane au venit la Sremski Karlovci direct din teritoriile țării de origine. Vorbim de două mari grupe, însumând 147 membri[13].

Populația germană colonizată, aşezată aici în cele două valuri, alături de un număr important de cazuri individuale de germani din împrejurimi, reprezintă nucleul din care s-a format comunitatea germană din Sremski Karlovci.

https://biblioteca-digitala.ro

În perioada dintre cele două războaie mondiale, germanii din Sremski Karlovci ,la fel ca şi conaţionalilor lor de pe teritoriul fostei Banovine dunărene[14], au dus o bogată viaţă economică şi culturală, exprimându-şi public simbolurile propriei identităţi etnice şi culturale.[15]

Momentul crucial din viaţa germanilor din Sremski Karlovci a avut loc imediat după terminarea celui de al Doilea Război Mondial, când germanii din Iugoslavia, concentraţi mai ales în Voivodina,[16] s-au trezit sub presiunea legilor revoluţionare, prin care noua putere s-a răfuit cu cei de alte opinii politice, religioase şi de clasă, precum şi cu colaboratorii ocupantului [17].

În urma desfiinţării lagărelor şi eliberării tuturor germanilor din aceste lagăre[18], o parte din germanii voivodieni, folosindu-se de posibilitatea legitimă de repatriere, au optat pentru plecarea la rude şi prieteni în Germania şi Austria, în vreme ce alţii pentru rămânerea în ţară.

Mai târziu, în ciuda încercărilor puterii de a anima germanii voivodineni rămaşi, mai ales pe cei mai tineri, şi de a-i include în viaţa publică a comunităţii popoarelor şi naţionalităţilor iugoslave, acestea nu au dat rezultate, deoarece, obişnuiţi cu experienţele de după război, germanii voivodineni au preferat, în majoritate, să-şi ascundă propria identitate etnică.[19]

Într-adevăr, majoritatea persoanelor de naţionalitate germană, care au hotărât să rămână în Voivodina, lipsiţi de propriile elite economice, politice şi culturale, apăsaţi de experienţele neplăcute, au optat, conştient, pentru ascunderea propriei identităţi etnice şi adoptarea identităţii acelor grupări etnice din imediata apropiere, care au avut în acel moment o situaţie socială mai bună.

Germanii, care au rămas în Voivodina, au optat pentru mimare etnică, funcţionând ca minoritate ascunsă până la începutul anilor 90.[20]

https://biblioteca-digitala.ro

Germanii din Sremski Karlovci, împărăşind soarta compatrioţilor lor, au acceptat de asemenea mimarea etnică drept strategie identitară. „Camuflarea lor etnică" s-a manifestat prin respingerea propriei identităţi şi acceptarea identităţii grupărilor etnice din imediata apropiere.

„Abandonul" conştient a stimulat suplimentar un număr mare de căsătorii mixte dintre persoane de origine germană şi membrii altor grupuri etnice, încheiate în timpul existenţei îndelungate a germanilor în acest mediu naţional amestecat. Existenţa lor îndelungată pe acest teritoriu şi slăbirea legăturilor culturale cu ţara mamă, a făcut ca în conştiinţa germanilor din Sremski Karlovci apartenenţa la comunitatea locală să fie pusă pe prim plan, în detrimentul identificării cu comunitatea germană.În felul acesta s-a deschis larg drumul pentru acceptarea altor identităţi etnice din jurul lor.

Un factorul important, care a uşurat mimarea etnică a germanilor voivodineni, a fost apartenenţa lor religioasă comună cu a altor grupuri etnice din jurul lor [21].

Astfel, germanii de religie romano-catolică din Sremski Karlovci, la sfârşitul celui de al Doilea Război Mondial, şi-au găsit un *modus vivendi* declarându-se croaţi. Opţiunea lor de a ''dezbrăca" propria lor haină şi a ''îmbrăca haina" comunităţii croate are un context încordat. Convieţuirea seculară dintre croaţi şi germani, în acest loc din Srem, a dus la contacte multilaterale puternice, economice şi sociale, între ei, prin care s-a efectuat un schimb reciproc de moştenire şi cuprindere culturală.

Acea parte de populaţie germană din Sremski Karlovci a fost deosebit de „deschisă" procesului de *croatizare*, mai ales dacă se adaugă faptul că printre localnicii romano-catolici şcolarizarea preoţilor se făcea în special în Croaţia [22].

Procesul masiv de ''transformare etnică" al germanilor locali în croaţi, a fost stimulat, într-o măsură oarecare, de căsătoriile mixte încheiate între membrii acelor comunităţi.În acest fel, o parte din locuitorii acestei aşezări din Srem,

https://biblioteca-digitala.ro

folosindu-se de „legăturile de familie" realizate, au părăsit temporar sau definitiv comunitatea etnică germană „trecând" la cea croată. Prin această "schimbare a hainei etnice", germanii locali, care au devenit cu adevărat croați, nu numai că s-au apărat pe ei și membrii propriilor familii de aplicarea hotărârilor AVNOJ-ului, în primele decenii de după război în Iugoslavia, ci au făcut, conștient și/sau inconștient schimbarea și/sau îmbunătățirea statutului social. Respingând *germanismul* lor, ei nu și-au respins numai identitatea etnică, ci și statutul social de membrii ai unei minorități naționale, care în acel timp se afla într-o situație de neinvidiat. Optând pentru declararea publică a etniei croate, germanii locali, în sens formal, au acceptat în același timp statutul apartenenței la unul din popoarele constitutive ale Iugoslaviei, cum a fost cel croat[23].

Despre acea perioadă de mimare etnică a germanilor, respectiv de optare a lor pentru etnia croată, relatează și Stjepan Seder, președintele *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* din Sremski Karlovci, autor și redactor al cărții, „Originea numelui Seder" [24].

Despre propria sa identitate etnică, el spune următoarele:

"*Eu nu m-am declarat imediat german. Pe mine până la optsprezece ani, pentru evidențele școlare, și în alte documentei, m-au considerat croat. Acest lucru este fără dubii , pentru că germanii din Sremski Karlovci, după al Doilea Război Mondial, s-au declarat croați în mare număr, ca să nu zic chiar toți. Acesta era modusul vivendi al lor. Când am împlinit optsprezece ani am început să mă declar iugoslav*".

Spre deosebire de germanii romano-catolici, concetățenii lor evanghelici, mai puțini, nu s-au putut folosi de religia lor pentru a-și găsi propriul lor *modus vivendi*, deoarece în spațiul dimprejur nu s-au putut alătura vreuneia din grupările etnice, cu care să-și împartă orientările religioase. În această situație nu au încetat niciun moment să-și declare public propria identitate etnică și să se considere germani.[25] Acest număr mic de persoane,

https://biblioteca-digitala.ro

cu destule eforturi, şi-au depăşit propria lor teamă, optând pentru apartenenţa la minoritatea naţională germană. În viaţa de fiecare zi s-au abţinut de la manifestarea publică a simbolurilor identităţii lor etnice. Conştiinţa acesteia a fost prezentă în cercul familial, eventual în cadrul mai mic de rude şi prieteni, ce cele mai multe ori fără să iasă din acest cerc în sfera vieţii publice. Prin urmare, acest număr mic de germani din Sremski Karlovci, care nu şi-au respins propria identitate etnică, totuşi n-au „bătut toba", rămânând într-un fel de „ilegalitate etnică", ca minoritate ascunsă.

Pe lângă cazurile germanilor din Sremski Karlovci, care au „trecut" la croaţi, în deceniile care au urmat imediat după eliberarea acestui loc, există şi exemple de transformare a germanilor în sârbi. Este cunoscută situaţia unei familii foarte renumite din Sremski Karlovci, care, părăsind identitatea etnică germană, a trecut, cu un număr mare de membri, la acea comunitate, schimbându-şi propria identitate o cea sârbească. Motivul concret de schimbare a identităţii etnice a acestei familii a fost arestarea celui mai tânăr membru al ei, licean în acel timp. Acesta, fiind bănuit, că în timpul ocupaţiei, a colaborat cu ocupantul şi fiindcă, împreună cu un grup de prieteni, printre care croaţi, maghiari şi germani, a etalat în public o atitudine reacţionară, a fost arestat rămânând un timp în închisoare. După ce autorităţile au făcut cercetări şi au stabilit nevinovăţia lui, a fost eliberat. La eliberarea sa din închisoare, membrii familiei sale, vizibil speriaţi, au luat hotărârea, ca din germani să devină sârbi şi să-şi schimbe religia romano-catolică cu cea ortodoxă.

Această hotărâre a fost luată din dorinţa de a evita eventuale ostilităţi pe criterii etnice sau religioase. Prin adoptarea identităţii etnice şi religioase a populaţiei majoritare din Sremski Karlovci această familie germană a dorit să-şi confirme loialitatea faţă de locul unde s-au născut şi au crescut generaţiile predecesorilor lor şi astfel să asigurarea o viaţă liniştită membrilor săi. Hotărârea lor de a-şi schimba identitatea

https://biblioteca-digitala.ro

etnică şi/sau religoasă a fost uşurată de faptul că mama tânărului arestat a fost sârboaică [26].

Exemplele înregistrate printre familiile germane din Sremski Karlovci, prezintă expresiv starea, în care se găseau germanii voivodineni în timpul ultimelor decenii ale mileniului trecut. În ciuda insistenţei oficialităţilor iugoslave de a-i incude pe germanii iugoslavi rămaşi, mai ales pe cei tineri, în viaţa publică [27], aceştia, trecuţi prin experienţa dureroasă de după război, au adoptat masiv strategia ascundreii propriei identităţi etnice pe o perioadă de timp îndelungată [28].

Înfiinţarea „Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz" şi rolul acesteia în „ trezirea etnică" a germanilor din Sremski Karlovci

Germanii din Sremski Karlovci, care s-au declarat croaţi decenii în şir, şi-au asigurat în acest mod statutul de popor constitutiv al RSFI. După desfiinţarea Republicii Federale Iugoslavia în 1992, confruntaţi cu pierderea acesteia, în mod treptat, hotărăsc să renunţe la „camuflarea etnică" cu care s-au „mascat" timp de mulţi ani.

Revenirea lor la *germanitate* a fost motivată şi de faptul că croaţii, din nou formata RF Iugoslavia, nu au mai reprezentat un popor constitutiv ci o minoritate naţională, a cărei patrie mamă – Republica Croaţia – se afla în conflict de război cu aceasta [29]. Din această cauză identitatea etnică croată, de care s-au folosit germanii locali din Sremski Karlovci timp de decenii pentru nevoile lor proprii de mimare etnică, nu numai că a devenit inutilă ci chiar a devenit potenţial periculoasă pentru ei. Dorind să evite problemele posibile cu organele locale şi/ sau populaţia sârbă majoritară, o parte din germanii din Sremski Karlovci „şi-au amintit" de originea şi strămoşii lor germani, respectiv de posibilitatea ca, în situaţia nou creată, să-şi

https://biblioteca-digitala.ro

reactiveze identitatea etnică respinsă. În timpul ultimului deceniu al secolului trecut persoanelor de origine germană din Sremski Karlovci le-a renăscut interesul pentru propria istorie familială [30]. Perioada de timp marcată de interesul lor pentru propria origine, a precedat ''întoarcerea la origini'' şi într-adevăr a reprezentat ''deşteptarea'' membrilor comunităţii germane din acest loc din Srem. În acest timp, ei au făcut pregătiri indispensabile pentru reînnoirea germanismului în comunitatea locală, pierdut în anii cincizeci ai secolului trecut, când majoritatea germanilor şi-au schimbat opţiunea naţională transformându-se în croaţi.

Primul şi cel mai important pas, pe care l-au făcut vreo zece germani din Sremski Karlovci pe calea de întoarcere la „cuibul matern", a fost înscrierea ca membri şi participarea la activităţile asociaţiei din Novi Sad, *Die Donau* [31]. Aceştia, în perioada dintre 1996-2002 au participat la diferite activităţi, obţinând experienţa necesară pentru revitalizarea identităţii etnice şi culturale a germanilor din Novi Sad şi împrejurimi.

Despre timpul în care au activat în cadrul Asociaţiei *Die Donau*, cât şi despre motivele înfiinţării *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* scrie unul dintre foştii săi membrii, care spune:

„Motivul meu principal de a mă încrie în „Die Donau" a fost de a veni aici în contact cu oameni, care la fel ca mine, îşi cercetează originile, şi, în acest fel, să iau legătura cu ei schimbând reciproc informaţii, date şi rezultate din acel domeniu. În schimb, aşteptările mele nu s-au împlinit. La „Die Donau" n-am întâlnit oameni care se ocupă sau care s-au ocupat cu acea problemă, dar acolo de la mine nimeni nu a aşteptat nimic deosebit. Pe lângă aceasta am întâlnit acolo o situaţie paradoxală, căci majoritatea membrilor, reprezentând germani din Bačka, vorbeau limba maghiară pe care noi nu o

https://biblioteca-digitala.ro

înțelegeam. Specificul germanilor din Sremski Karlovci de a nu vorbi limba maghiară, spre deosebire de germanii din Bačka, pentru care, din cauza contactului verbal de fiecare zi, din acel mediu, maghiara a devenit limbă primară, a făcut aproape imposibilă comunicarea. Am continuat să merg la întâlnirile lor, care se țineau o dată pe săptămână, până când am hotărât să înființăm o asociație proprie la Sremski Karlovci, deoarece nu eram mulțumiți cu situația, pe care am găsit-o acolo. Astfel am înființat asociația proprie din mai multe motive". (bărbat, 68, Sremski Karlovci)

După acea perioadă de început, acești inițiatori, mânați de dorința crescândă de a-i „trezi" pe ceilalți concetățeni din Sremski Karlovci – cum a fost deja cazul la Novi Sad, Subotica, Sombor și Apatin –din mai multe motive au părăsit asociația *Die Donau*, pentru ca la 20.02.2002, în sala plină a primăriei din Sremski Karlovci, să înființeze *Asociația germană pentru relații de bună vecinătate Karlowitz*. Hotărârea de înființare a asociației germanilor din această localitate a fost sprijinită de 41 persoane din Sremski Karlovci, cifră care a depășit numărul legal, prevăzut de lege, de 10 semnături pentru înființarea de asociații.

Prin înființarea unei asociații de felul acesta la Sremski Karlovci, membrii comunității germane au ieșit în public după câteva decenii petrecute în anonimat și au început munca de înnoire a propriei identități etnice și culturale. S-a demonstrat că experiența de șapte ani a fondatorilor, câștigată în timpul rămânerii și activității în cadrul Asociației *Die Donau*, a fost foarte utilă, atât în ce privește structurarea asociației în sine cât și a activităților desfășurate în cadrul ei.

Asociația germană pentru relații de bună vecinătate Karlowitz, are astăzi 122 de membrii înregistrați, care după părerea lui Stjepan Seder, președintele asociației, și *„având în vedere faptul că Sremski Karlovci are 9000 de locuitori,*

https://biblioteca-digitala.ro

reprezintă un număr destul de solid". Din numărul total de membrii cca 50 sunt activi, implicându-se în planificarea şi efectuarea acţiunilor, ceilalţi fiind doar simpatizanţi ai acestora. Membrii asociaţiei au o adunare generală în fiecare an, când sunt aleşi preşedintele şi numărul mic de funcţionari.

Comitetul de conducere al asociaţiei este format din şapte membri - preşedinte, vice preşedinte, secretar, casier, şi trei membri. Calitatea de membru şi funcţia în acest organ sunt eligibile. Preşedintele Comitetul de conducere deţine în acelaşi timp şi funcţia de preşedinte al asociaţiei, astfel că Stjepan Seder este şi preşedinte al Comitetului de conducere al acestei asociaţii. Pe lângă aceasta, în conducere mai sunt trei referenţi, care se află în fruntea a trei comisii: pentru împărţirea ajutoarelor umanitare, pentru cultivarea limbii germane şi pentru marketing. Aceste comisii au sarcina de a planifica şi efectua activităţile din competenţa lor. În statutul *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* se prevede, că fiecare cetăţean al Republicii Serbia poate să devină membru al asociaţiei, indiferent de apartenenţa sa etnică, religioasă, sex şi vârstă. În urma înregistrării ca membru, acesta nu numai că dobândeşte dreptul de participare la activităţiile asociaţiei, ci şi, indiferent dacă a declarat public că este german sau nu, spre deosebire de alte asociaţii de acest fel, obţine dreptul deplin de participare la luarea hotărârilor referitoare la activitatea asociaţiei. Printre membrii asociaţiei, pe lângă germani, sunt şi sârbi, croaţi, maghiari, bulgari şi albanezi dar şi persoane care nu şi-au declarat naţionalitatea şi/sau provin din căsătorii mixte. Statutul asociaţiei prevede de asemenea posibilitatea ca, dacă conducerea apreciază, că o anumită persoană, care nu este membru înregistrat, a ajutat mult, prin munca sa, la activitatea asociaţiei sau a contribuit la creşterea prestigiului acesteia, preşedinţia asociaţiei are dreptul de a-i oferi calitatea de membru. Dacă acea persoană acceptă, atunci preşedinţia îl

https://biblioteca-digitala.ro

cooptează, acordându-i statutul de *membru de onoare*. Printre obiectivele primare, membrii asociației menționează păstrarea (cultivarea) limbii germane, a culturii germane, revitalizarea obiceiurilor deja uitate şi cultivarea relațiilor de bună vecinătate.

Imediat după înființare, prima activitate a asociației a fost ajutarea persoanelor mai în vârstă de origine germană, şi/ sau de etnie germană din Sremski Karlovci şi împrejurimi. Asociația şi-a diversificat repede activitatea imediat după aceea.

Activitățile *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz,* care urmăresc revitalizarea şi etalarea publică a simbolurilor identității etnice a germanilor din Sremski Karlovci, pot fi împărțite în două segmente primare: *activitatea umanitară* şi *activitatea de revitalizare şi (re)construcție a identității etnice a germanilor din Sombor şi împrejurimi.*

Prima activitate pe care asociația a început-o, imediat după înființare, a constat în adunarea şi împărțirea de ajutoare materiale persoanelor de origine germană în vârstă de peste 60 ani, în special pensionarilor cu situație materială slabă. Este vorba de împărțirea alimentelor de bază, articolelor de igienă personală, îmbrăcăminte şi încălțăminte, care erau procurate printr-un anumit număr de organizații umanitare din Germania. Asociația, în colaborare cu filialele locale de Cruce Roşie din Voivodina şi cu instituțiile competente pentru problemele drepturilor omului şi a minorităților naționale, le-au distribuit altor asociații locale.

Din activitățile *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* reiese, că persoanele interesate de primirea ajutoarelor trebuiau să îndeplinească trei condiții de bază: să fie de naționalitate germană, în vârstă de peste 60 ani şi să aibă o stare materială precară. Membrii comisiei de distribuire a ajutoarelor umanitare aveau sarcina sa-i verifice pe potențialii beneficiari ai ajutoarelor umanitare, să adune date despre membrii asociației, cărora aceste ajutoare le erau

https://biblioteca-digitala.ro

indispensabile, iar apoi să predea cererile de strângere şi să desfăşoare activitatea tehnică de împărţire a acestora. Membrii asociaţiei aveau de asemenea obligaţia de a informa comisia de la Ministerul de externe al Germaniei despre modul de împărţire a ajutoarelor şi despre situaţia materială a beneficiarilor acestora.

Confruntaţi cu consecinţele negative ale îndelungatei mimării etnice şi culturale practicată de germanii din Sremski Karlovci, în paralel cu activitatea umanitară de împărţirea de ajutoare umanitare, conducerea şi activiştii *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* au organizat şi o serie de activităţi - iniţiate şi de celelalte asociaţii germane- care au pornit de fapt de la „zero" viaţa socială şi culturală a comunităţii germane din acest loc.

Unele activităţi au fost interne şi au avut un caracter educativ, aşa cum este cazul cu organizarea, fără plată, a cursurilor de limba germană şi de iniţiere la computer. Altele au avut drept scop popularizarea culturii germane.

În acest ultim caz, este vorba de organizarea unor lansări de carte, de seri literare, expoziţii, concerte, proiecţii de filme, prin care publicul putea să cunoască operele artistice clasice şi contemporane din bogatul opus al muzicii, literaturii germane, artelor frumoase şi cinematografiei. *Asociaţia germană pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* a iniţiat şi o activitatea editorială, în cadrul căreia au fost publicate câteva cărţi ale autorilor autohtoni, referitoare la istoria şi moştenirea culturală a germanilor din Voivodina.

La fel ca şi în alte oraşe voivodinene, azi germanii din Sremski Karlovci nu cunosc destul de bine limba germană, din cauza neutilizării ei îndelungate în public. Deşi limba germană reprezintă unul dintre simbolurile identităţii etnice ale germanilor din Sremski Karlovci, prin a cărei folosire, în comunicarea de

https://biblioteca-digitala.ro

fiecare zi, aceştia se pot delimita în mod clar de celelalte grupări etnice din împrejurimi [32], se presupune că un mare număr de membri în vârstă ai comunităţii au uitat în mare parte această limbă, iar cei tineri nu au învăţat-o [33]. Din această cauză se insistă logic pe acordarea unei atenţii deosebite din partea *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* ridicării nivelului de cunoaştere a limbii materne precum şi pe folosirea ei în public. Considerând limba maternă ca unul din cele mai importante simboluri ale identităţii etnice, asociaţia a organizat un curs de limba germană gratuit pentru toţi cei interesaţi, printre care cel mai mare număr îl reprezintă membrii acesteia. Cursul de limba germană accesibil tuturor locuitorilor din Sombor şi împrejurimi este predat de către însuşi profesorul de limba germană care este şi membru al asociaţiei. Pentru predarea acestui curs el nu pretinde niciun ban, dorind să împărtăşească tuturor propriile sale cunoaştinţe, în vederea învăţării limbii germane de către cei interesaţi, considerând acest lucru drept o contribuţie la reînvierea comunităţii germane locale. Cursurile sunt urmate de studenţi împărţiţi în trei grupe, în funcţie de gradul de cunoaştere a limbii germane: începători, mediu şi avansaţi, fiecare grupă având între zece şi cinsprezece membrii.

Pe lângă cursul de limba germană, această asociaţie ţine de asemenea un curs de calculatoare mai ales cu membrii tineri, oferindu-le şansa de a stăpâni programele de bază la calculatoare, stimulându-i în felul acesta pentru perfecţionarea de specialitate.

Caracteristica muncii acestei asociaţii este că, la peste un an de la înfiinţare, în septembrie 2003, a scos o revistă. Aceasta este până acum singurul mass media tipărit al germanilor voivodineni. Din redacţia revista *Fenster* fac parte vreo zece membrii ai asociaţiei, între care publicişti autohtoni şi străini,

https://biblioteca-digitala.ro

care se ocupă de teme din viața comunității germane din Voivodina [34]. În ce privește alegerea denumirii acestei publicații, redactorul șef Stjepan Seder spune:

"Adesea mi se pune întrebarea de ce am ales tocmai o asemenea denumire. Aceasta are, după cum singuri vă dați seama, un caracter simbolic. Pentru denumirea revistei am ales cuvântul Fenster, care în limba germană înseamnă fereastră. În acest caz, revista noastră este „fereastra" prin care, din unghiul minorității germane, se vede statul și populația sa majoritară și invers, din perspectiva statului și populației majoritare se poate privi minoritatea germană. De aceea am stabilit că această denumire simbolică, descrie întreaga problematică de care se ocupă revista noastră".

Conform scopului principal – cultivarea moștenirii culturale a germanilor voivodineni și a relațiilor lor de bună vecinătate în contextul multicultural din Voivodina- redacția, condusă de Stjepan Seder, și-a creat modelul și politica editorială. Așa de exemplu, în numerele revistei, publicate până acum, se pot găsi articole ce conțin interviuri cu membrii proeminenți ai corpului diplomatic, care reprezintă Germania în Serbia, discuții cu conducătorii instituțiilor culturale sârbești și voivodinene cele mai importante, prezentarea activităților asociațiilor locale, care se ocupă de cetățenii minorității germane din Voivodina, prezentarea celor mai atractive activități ale asociației din Sremski Karlovci, texte despre legăturile și influențele culturale reciproce austro-germane și sârbe, amintiri despre germanii voivodineni importanți și deja uitați, contribuții despre familiile germane cele mai influente din Sremski Karlovci și povestiri despre viața oamenilor obișnuiți, a germanilor născuți în Voivodina.

Deși diferit, conținutul revistei este condiționat de materialul adunat. Înainte de apariția numărului următor redacția

https://biblioteca-digitala.ro

revistei *Fenster*, în timp util, trimite invitație de colaborare tuturor asociațiilor germanilor voivodineni, în care menționează termenul de primire al textelor, ce urmează a fi tipărite, însă membrii redacției apreciază că participarea nu este mulțumitoare. Pe lângă această problemă a colaborărilor, din motive financiare, revista *Fenster* iese de sub tipar în mod neregulat, iar despre eforturile de a se depăși acest lucru, redactorul șef spune:

"În intenția și dorința ca în timpul anului calendaristic să scoatem trei numere ale revistei, noi participăm la concursul organizat de către Inspectoratul pentru învățământ și cultură al Provinciei, cu scopul de a obține mijloace financiare necesare pentru apariția lor. Astfel am menționat la ultimul concurs că în timpul anului curent (2007) avem în plan ca numerele să apară înainte de Paști, în septembrie și înainte de Crăciun. Anul acesta am primit 39.000 dinari, dar am editat numai un singur număr pentru a cărui tipărire am plătit 51.300 dinari.

Tocmai ne pregătim să editățm al doilea număr al revistei. Sigur mă veți întreba de unde avem bani pentru așa ceva. Banii vin din „împingerea", respectiv redirecționarea mijloacelor financiare libere, care rămân de la alte proiecte, sau la care noi la asociație pur și simplu le „încetinim" realizarea iar cu banii pentru realizarea lor „ajutăm" apariția numărului actual. Pe lângă aceasta, o parte din mijloacele pentru finanțare le asigurăm prin donațiile financiare modeste, oferite de primărie, și prin cotizațiile de membru mizere, astfel că finanțăm editarea revistei. Anul acesta premiul în bani acordat de primăria din Sremski Karlovci în sumă de 50. 000 dinari i-am cheltuit în acest scop. Într-adevăr acestea sunt elementele pe baza cărora „încheiem" construcția financiară, respectiv satisfacem funcționarea asociației. Membrii noștri

https://biblioteca-digitala.ro

ajută după propriile posibilități. Astfel, se face procesarea grafică completă, pregătirea pentru tipar, fără niciun fel de onorariu bănesc – așa că plătim doar tiparul. Toată munca de redactare este pe bază de voluntariat, ceea ce reprezintă o importantă economie pentru noi".

Acest fragment din discuția cu președintele *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* și cu redactorul șef al revistei *Fenster* reprezintă o ilustrare interesantă prin care redacția încearcă să asigure mijloacele financiare pentru apariția publicației și să depășească numeroasele dificultăți cu care se confrunta în acel moment.

În ciuda problemelor enumerate, membrii redacției au reușit să scoată revista, care în mare măsură satisface nevoile cititorilor acesteia – a germanilor voivodineni. Revista este trimisă la cca 300 adrese din țară și străinătate. În afară de Germania, revista *Fenster* ajunge la cititorii din Austria, SUA, Canada, Argentina, Brazilia, Australia. Nu sunt rare cazurile în care la redacție ajung scrisori venite de la aceste destinații îndepărtate, exprimând felicitări pentru munca depusă, precum și susținerea din partea lor. Nu lipsesc nici diferite rugăminți, propuneri și sfaturi ale cititorilor în scopul îmbunătățirii calității revistei. Datorită numărului crescut de cereri, care sosesc în continuare de la publicul cititor din străinătate – este vorba de germanii născuți pe acest teritoriu și emigranți, care au uitat câte puțin limba sârbă – redacția revistei a luat hotărârea de a mări numărul textelor tipărite în limba germană. Această hotărâre a redacției reprezintă de asemenea o încercare de a sparge bariera lingvistică față descendenții germanilor voivodineni emigrați, născuți în străinătate, care aparțin generației a doua și a treia, pentru a le stârni interesul, față de istoria și moștenirea

https://biblioteca-digitala.ro

culturală a predecesorilor lor. De cealaltă parte, apariţia ultimului număr al revistei integral în limba germană, a făcut să sosească pe adresa redacţiei numeroase scrisori de la abonaţii din ţară, prin care germanii voivodineni îşi manifestă dezacordul, pe motiv că ei nu cunosc suficient de bine limba germană.

Pentru a satisface nevoile tuturor cititorilor, autohtoni şi străini, redacţia revistei *Fenster* se gândeşte acum la tipărirea unor numere bilingve, în care acelaş text să apară şi în limba sârbă şi germană. Această hotărâre ar mulţumi ambele „tabere" de cititori, dar un asemenea compromis este imposibil în acest moment, deoarece fiecare text publicat trebuie tradus în limba germană şi/sau sârbă,ceea ce ar reduce numărul aparițiilor. Din acest motiv pentru redacţie se pune problema asigurării mijloacelor financiare pentru ediţia bilingvă a revistei *Fenster* , lucru care nu este uşor. Comisia de marketing, după rezultatele de până acum, este secţia cea mai reuşită şi atrăgătoare a *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz.* Membrii ei, în colaborare cu primăria din Sremski Karlovci, au participat de mai multe ori la diferite târguri de turism, în scopul promovării moştenirii cultural- istorice a localităţii[35]. Prezentând specificităţile istorice şi culturale ale comunităţii germane locale, membrii acesteia au făcut o completare importantă şi atrăgătoare la oferta turistică locală. De asemenea, în anul 2003, membrii acestei secţii au iniţiat prima ediţie a *Festivalul kuglofului (Gugelhupffest)*, care a devenit ulterior o manifestare anuală, ce se ţine la începutul lui iunie, la liceul din Sremski Karlovci. Organizarea festivalului se face în colaborare cu Inspectoratul provincial pentru învăţământ şi cultură a primăriei, cu liceul şi cu ajutorul unui număr de firme economice şi turistice din Sremski Karlovci. La spectacolul principal, ce are loc dimineaţa, sunt prezentaţi *kuglofîi* din diferite locuri ale

https://biblioteca-digitala.ro

Voivodinei. Este vorba de cozonacii, despre care se crede că sunt originari din Alsacia, dar care, datorită influenței germane în alimentația din Voivodina, au devenit o mâncare specifică aici. Juriul are sarcina de a aprecia cozonacii cei mai buni și de a-i premia pe „autorii" acestora. Cu această ocazie, membrii juriului pemiază trei din cei mai gustoși *kuglofi* iar organizatorii manifestării au stabilit și un premiu special, acordat prin voturi de public. Întreaga desfășurare este „înfumusețată" de membrii asociației, îmbrăcați în costume naționale germane. Aceste costume naționale pentru bărbați și femei au fost reconstituite pe baza fotografiilor vechi ale locuitorilor germani din Sremski Karlovci, și au fost realizate în Germania. Având în vedere că aceste costume naționale germane au fost procurate și plătite în felul acesta, ele se folosesc numai la manifestările târgurilor de turism.

Festivalul este cel mai adesea urmat de o expoziție de fotografii, realizate după albumele de fotografii ale familiilor germane cunoscute din Sremski Karlovci, precum și de mese rotunde la care se dezbate influența germană asupra culturii Voivodinei. Participanții la asemenea manifestări sunt cunoscători ai acestei probleme din țară și străinătate.

Primăria din Sremski Karlovci i-a recunoscut *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* meritul organizării unor asemenea manifestări, meritul participării ei la evenimente asemănătoare, prin care sunt promovate valorile istorice și culturale locale, cât și meritul păstrării relațiilor de bună vecinătate cu toate grupurile etnice și a toleranței. Ca urmare, la festivitatea care a avut loc în sala festivă a liceului din Sremski Karlovci în data de 09 decembrie 2007, primăria a înmânat reprezentanților asociației un premiu.

În sfârșit, *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* are și un grup folcloric, unic între asociațiile germanilor voivodineni. Acesta este format dintr-un

https://biblioteca-digitala.ro

număr de opt membri, patru femei şi patru bărbaţi, toţi amatori şi având o componenţă naţională eterogenă. Ei sunt instruiţi de o membră a asociaţiei, care timp de mulţi ani a activat la Societatea cultural artistică locală de amatori şi care a acceptat rolul de coregraf.

Membrii grupului folcloric, îmbrăcaţi în costume naţionale germane, prezintă un repertoriu de dansuri tradiţionale germane. „Modelul" coregrafic îl iau de la formaţiile folclorice din Germania, pe care, cu acordul acestora, cu ocazia vizitelor lor aici, le filmează şi apoi le exersează mişcările singuri. Astfel coregrafia dansurilor „adunate" conţine un număr mare de variante, încât numărul dansatorilor se adaptează în funcţie de repertoriu. Dar din cauza numărului mic de dansatori, aceştia dansează pe scene mici, mai ales în cadrul programului cultural artistic la manifestările de la târgul pentru turism (pentru un program independent încă nu au număr suficient de membri, încât spectacolul pe o scenă mai mare, după propria lor mărturisire, i-ar „înghiţi").

Secţia de folclor a *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* are în plan pentru viitor să participe, împreună cu Societatea cultural artistică din Sremski Karlovci, la unul din turneele lor viitoare.

Pe lângă activităţiile menţionate *Asociaţia germană pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz* a participat, prin delegaţii săi, la marcarea locurilor, unde au fost lagărele de internare pentru germanii voivodineni şi gropile lor comune. Aceştia, în colaborare cu reprezentanţii altor asociaţii germane din Voivodina şi cu ajutorul *Uniunii mondiale a germanilor de pe Dunăre* au participat la aşezarea de plăci comemorative la Knićanin (fostul Rudolfsgnad), Kikinda, Gakovo şi Kruševlje.

https://biblioteca-digitala.ro

În ultimul timp conducerea *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* a depus eforturi pentru dezvoltarea colaborării, considerată nesatisfăcătoare, cu celelalte asociații germane din Voivodina. La îmbunătățirea comunicării reciproce s-a ajuns la mijlocul lui 2006 când, datorită necesității de formare a unui consiliu național, s-a semnat o înțelegere de colaborare reciprocă. Prin aceasta toate asociațiile s-au obligat să participe la formarea acestui organ unic, care va adapta interesele locale ale asociațiilor la interesele generale ale acestei comunități de pe teritoriul Serbiei. Prin aceasta se prevede că toate asociațiile înregistrate ale germanilor voivodineni, indiferent de numărul membrilor lor, au dreptul de a participa la activitatea Consiliului național, prin intermediul reprezentanților lor. De asemenea s-a stabilit că, pentru participarea fiecărui elector/reprezentant la comisia electorală, trebuie adunate 100 de semnături și că fiecare asociație va fi reprezentată cu numărul de electori proporțional adunat în mediul local. Reprezentanții *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz* au participat la ședința electorală din 16.12.2007 de la Novi Sad, la care s-a constituit Consiliul național al minorității germane din Voivodina – prin care s-a făcut un pas important pe drumul de păstrare și revitalizare a identității etnice și culturale a germanilor din Voivodina.

Concluzie

Rezultatele cercetării făcute printre membrii *Asociației germane pentru relații de bună vecinătate Karlowitz*, prezentate în această lucrare sunt dovada schimbării constante a strategiilor privind manifestarea identității etnice a germanilor din Sremski Karlovci. Membrii comunității germane din Sremski Karlovci

https://biblioteca-digitala.ro

au împărtăşit soarta conaţionalilor lor din Voivodina, care au parcurs un drum spinos în secolul XX .

Din minoritatea cea mai numeroasă în Regatul sârbo-crato-sloven, în doar câteva decenii au devenit comunităţi etnice mici lipsite de elite politice, economice şi culturale. „Trezirea" lor după o perioadă lungă de „mimare etnică", marcată ca „hibernare etnică" a celui mai mare număr din membrii săi, nu a fost un proces simplu şi uşor. În depăşirea greutăţiilor apărute, în procesul de revitalizare a identităţii etnice a germanilor din Sremski Karlovci, la fel ca şi şi în alte locuri din Voivodina, rolul cel mai important l-au jucat asociaţiile lor culturale. Conducătorii şi activiştii acestora, ''dezmeticiţi etnic", încearcă acum, ca prin activităţi diferite, pe care le intreprind în localităţile lor, să „scoale din somn" şi să-i ţină treji pe conaţionalii lor, îndemnându-i la folosirea publică şi la exprimarea simbolurilor identităţii etnice.

De aceea conducerea şi membrii *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz*, în intenţia de a-i ''revitaliza '' pe germanii din Sremski Karlovci, au efectuat o serie de acţiuni, de la împărţirea de ajutoare umanitare, ţinerea de cursuri de limba germană gratuite, iniţierea în folosirea computerului, organizarea de seri literare, expoziţii şi concerte în scopul popularizării culturii germane, marcarea locurilor unde au fost lagărele de internare a germanilor voivodineni şi/sau gropile comune, organizarea de vizite la germanii emigraţi din Voivodina, colaborarea cu asociaţii asemănătoare din Voivodina şi ţările din jur până la munca de formare a Consiuliului naţional al minorităţii germane.

https://biblioteca-digitala.ro

În ciuda problemelor multiple cu care se confruntă membrii comunităţiilor germane din Voivodina, activităţiile lor au dat rezultate pozitive vizibile în creşterea numărului germanilor în unele localităţi. Datorită influenţei directe a asociaţiilor locale din Subotica [36] şi Sremski Karlovci s-a înregistrat o creştere a numărului de germani la primul recensământ care a urmat după înfiinţarea lor.

Apreciind perioada de început a activităţii *Asociaţiei germane pentru relaţii de bună vecinătate Karlowitz*, preşedintele ei Stjepan Seder spune:

"La recensământul populaţiei din aprilie 2002, la numai două luni de la înfiinţarea asociaţiei, 71 persoane s-au declarat că aparţin minorităţii naţionale germane, ceea ce reprezintă un succes, mai ales dacă se ia în considerare faptul că în perioada precedentă doar 11 persoane s-au declarat germani. Cred că dacă s-ar face recensământul în acest moment, numărul ar fi cu mult mai mare, deoarece oamenii „în valul" schimbărilor democrate s-au eliberat puţin, iar prin educaţia, care a avut loc, un număr de persoane a avut posibilitatea să-şi cunoască originea, istoria şi moştenirea culturală a comunităţii căreia îi aparţine. În acel proces de „educare etnică" printre germanii din Sremski Karlovci un rol important l-a avut asociaţia noastră, la fel cum s-a întâmplat şi cu celelalte asociaţii ale germanilor din Voivodina . Eu chiar am fost o dată criticat, într-o discuţie cu unul din foştii funcţionari ai comunităţii democrate croate din Voivodina, mi-a reproşat că am „adus" un număr de croaţi în comunitatea naţională germană, astfel că ei au fost obligaţi să-şi întrerupă munca".

Aceste rezultate pozitive de „trezire" etnică a germanilor din Voivodina, trebuie privite din perspectiva timpurilor noi, a schimbărilor sociale, politice şi culturale. Adaptarea paradigmei

https://biblioteca-digitala.ro

constitutiv-juridice din Republica Serbia la standardele europene, a avut drept consecință o atitudine pozitivă a guvernului față de minoritățile naționale. Aspirând la integrarea europeană și euro-atlantică, elita politică conducătoare din Serbia acordă prin urmare o atenție tot mai mare minorităților naționale. Acestea devin factor important de legătură cu țările mamă, și de schimbare în sfera culturală, a informației și învățământului. De asemenea ele devin o legătură importantă în stabilirea relațiilor pe plan politic și economic.

Rezultatele acestei cercetări despre germanii din Sremski Karlovci confirmă teza că identitatea etnică reprezintă construcția socio-culturală, prin care cu ajutorul afiliației simbolice se obține omogenizarea membrilor comunității etnice, dar care, în funcție de nevoile membrilor săi, se poate mobiliza sau demobiliza. Din această cauză „citirea" identității etnice a unei comunități nu se poate despărți de contextul istoric, politic, cultural și economic în care se găsește.

Traducere din limba sârbă Jiva Jurici

NOTE

[1] Textul a apărut ca rezultat al muncii la proiectul *Etnicitet: savremeni procesi u Srbiji, susednim zemljama i dijaspori*, (nr. 147023) finanțat de Ministerul științei din Republica Serbia.

[2] În lucrare consider identitatea etnică ca o organizație simbolică de relații sociale sau ca un fel de legături simbolice dintre membrii grupării etnice, care, conform nevoilor acelui grup, se poate mobiliza sau demobiliza și care, astfel, este supus schimbărilor și referinței. Conform acesteia, sensul și folosirea simbolului/markerului de identitate etnică este de asemenea supus schimbării și referinței. Baza teoretică a acestei presupuneri constituie ceea ce d-na Prelic a numit „un discurs contemporan de etnicitate", mai ales părerile referitoare la construcția simbolică a grupării

https://biblioteca-digitala.ro

etnice. M. Prelic, *Posle Frederika Barta: savremena proučavanja etniciteta u kompleksnim društvima*, Publicația Institutului SANU, XLV, Beograd, 1997.

[3] Conform datelor Institutului republican de statistică, după ultimul recensământ din 2002, pe teritoriul Serbiei trăiesc 3.901 membrii ai minorității naționale germane. Din acest număr, cei mai mulți, 3.154, trăiesc în Voivodina, iar în restul Serbiei trăiesc doar 747. Comparativ cu recensământul din 1991, numărul total al germanilor (5 172) s-a redus cu 1271 membrii. Scăderea demografică a fost mai pronunțată în Serbia, unde numărul germanilor a scăzut de la 1.299 la 747, decât a fost cazul în Voivodina. Cei mai mulți germani trăiesc azi în: Belgrad (481), Novi Sad (410), Sombor (339), Subotica (272), Pancevo (227), Zrenjanin (181), Apatin (159) și Kula (158). În structura etnică a Voivodinei germanii participă cu 0,16%. P. Domonji, *Položaj malih manjina u Vojvodini*, Habitus, ur. Alpar Lošonc, Centrul pentru multiculturalitate, Novi Sad, 2003-2004, 151.

[4] Vezi: A. Krel, *Položaj nemačke nacionalne manjine u Voivodini naprimeru Nemaca u Subotici,* în: Položaj nacionalnih manjina u Srbiji, redactor: Vojislav Stanovčić, Odeljenje društvenih nauka SANU, knjiga, CXX, Međuodeljenski odbor za proučavanje nacionalnih manjina i ljudskih prava, knjiga 30, Beograd, 2007, 440- 441.

[5] Odată cu conștientizarea etnică a germanilor din Voivodina, după câteva decenii de pauză, s-a solicitat manifestarea publică a celor mai importante simboluri/markeri a identității etnice: a limbii, religiei, obiceiurilor și moștenirii culturale. Conform schimbărilor sociale generale, folosind drepturile legale, prima dată după al Doilea Război Mondial, germanii din Voivodina au înființat o asociație, care cuprinde cetățenii de naționalitate germană, a cărei primă sarcină a fost aceea de a păstra, revitaliza și exprima public simbolurile identității etnice și culturale. Prima asociație a cetățenilor de naționalitate germană , *Die Donau* , cu sediul la Novi Sad, a fost înființată în 1992. Înființarea acesteia a declanșat procesul de formare a unor asociații similare și în alte centre urbane cu populație germană, astfel că la ora actuală există câteva asemenea aSociații în Voivodina, iar altele sunt pe cale să se formeze. Despre munca unora dintre aceste

https://biblioteca-digitala.ro

asociații se poate vedea în: A. Krel, *Promene strategije etničkog identiteta Nemaca u Subotici u drugoj polovini 20. veka*, Glasnik etnografskog instituta SANU, LIV, Beograd, 2006, 319-332; A.Krel, *Uloga udrženja Terhard' u revitalizaciji etničkog identiteta somborskih Nemaca''*, in: Slike kulture nekad i sad, urednik: Zorica Divac, Etnografski institut SANU, 24, 2008, Beograd, 155-168.

[6] Sremski Karlovci este oraș și comună în provincia autonomă Voivodina. Așezat pe malul drept al Dunării, la 8 km de Novi Sad, este un loc pitoresc cu o istorie zbuciumată și o moștenire culturală bogată. Cu toate că aparține geografic regiunii cunoscute ca Srem, el intră în componența districtului Backa de sud. În Sremski Karlovci, conform recensământului populației, germanii sunt în număr de 8. 839 locuitori. Vezi: http/ Wikipedia, 25. 09. 2008. [7] S. A. Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, trećoj hleb*, Sremski Karlovci, Nudo Karlovitz, 2002, 18-19.

[8] S. A. Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, trećoj hleb*, 20-23.

[9] Vezi: B. Jankulov, *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku*, Matica srpska, posebna izdanja, Novi Sad, 1961;

[10] S. A. Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, treoj hleb*, 42.

[11] Idem, 44 - 45.

[12] Ibidem, 43.

[13] Ibidem, 45.

[14] Sremski Karlovci în perioada 1929 - 1941 s-a găsit în componența *Băniei Dunării*, regiune teritorială pregnant multietnică din Regatul sârbo-croato-sloven (mai apoi redenumit în Regatul Jugoslavia). *Bănia Dunării* după recensământul din 1931 a avut un număr de 2. 387.495 locuitori. Din aceștia 16,3% s-au declarat că aparțin minorității naționale germane. Vezi: http/ Wikipedia, 25. 09. 2008.

[15] Vezi: Z. Janjetović, *Deca careva, pastorčad kraljeva, nacionalne manjine u Jugoslaviji 1918-1941*, Institut za Noviju istoriju Srbije, Beograd, 2005.

[16] Voivodina este provincia de nord a Republicii Serbia, care este despărțită, în sens geografic, de celelalte părți ale acesteia prin cursurile râurilor Sava și Dunăre. Este vorba despre o regiune de câmpie, în care,

https://biblioteca-digitala.ro

astăzi ramura, economică predominantă o reprezintă agricultura şi creşterea vitelor. Voivodina se învecinează la nord cu Ungaria, la vest cu Croaţia, iar la est cu România. Oraşul principal este Novi Sad . Provincia este formată din trei unităţi geografico-istorice: partea mai mare din Srem, Banatul şi Bačka. Pe teritoriul Voivodinei de astăzi unităţile admunistrative au fost: Backo-bodroşka, Torontalska, Sremska şi o parte din judeţul Tamişka, a cărei parte de sud aparţinea graniţei militare. În sens istorico-geografic şi economic provincia a fost, în trecut, o regiune mai mare decât Voivodina de astăzi, ea cuprinzând în întregime judeţul Timiş şi Caraş-Severin. În Ungaria această regiune este cunoscută sub numele de *Temesköz*, la nord fiind delimitată de râul Mureş, la vest de Tisa, la sud de Dunăre, iar la vest de poalele sud-vestice ale Carpaţilor.Termenul *Voivodina Sârbească* este folosit prima dată oficial la *Adunarea din mai*, care a avut loc la 13. 05. 1848 la Sremski Karlovci. În anul următor curtea de la Viena a înfiinţat *Voivodatul Serbiei şi Banatul Timişan*, în a cărui componenţă se găseau părţi din Banatul actual, Bačka şi Srem. Acea unitate teritorială a fost desfiinţată în anul 1860, iar denumirea de Voivodina nu s-a mai folosit până la sfârşitul celui de al Doilea Război Mondial. În perioada dintre cele două războaie mondiale, acea regiune s-a aflat în componenţa *Banovinei dunărene* După terminarea celui de al Doilea Război Mondial s-a trecut la o orânduire socialistă. S-a înfiinţat noua conducere teritorială şi oganizatorică a ţării. Vezi: *M. Bosic Doseljavanje Srba u Vojvodinu*, Etnološke sveske 11, časopis Etnološkog društva Srbije, Beograd, 1990, 45; Z. Ćere, *Skica za promene etničkog sastava stanovništva na tlu današnje Vojvodine 1526-1910. godine*, Istraživanja, 15, Novi Sad, 2004, 106.

[17] Un număr mare de germani din Iugoslavia, adesea fără hotărâri legale şi/ sau fără sentinţe, au fost evacuaţi forţat din casele lor, cu confiscarea întregii averi imobiliare sau părţi ale acesteia. Membrii minorităţii naţionale germane au fost internaţi în lagăre păzite de armată, care au fost înfiinţate în toată Voivodina, mai ales în satele, în care germanii erau în majoritate absolută înainte de război. În casele lor părăsite au fost aduşi colonişti din regiunile pasive, pustiite de război ,ale Iugoslaviei. În timpul şederii în lagărele de muncă, au pierit un mare număr de membrii ai

https://biblioteca-digitala.ro

minorității germane, ca urmare a condițiilor inumane și a diferitelor forme de represiune.Această formă de pedepsire colectivă a persoanelor de naționalitate germană, efectuată de către organele puterii în perioada 1945-1948, s-a datorat sprijinului acordat de germanii din Voivodina armatei germane de ocupație și/sau participării la acțiunile militare împotriva unităților armatei populare de eliberare. Vezi mai mult în: Z. Janjetović, *Between Hitler and Tito, Disapperance of the etnic Germans from the Vojvodina,* Danube studies Fund at the University of Mary, Bismarck, ND, *Belgrade, 2005, 249-286.*

[18] Vezi: D.Dimitrijević, *Restitucija „stečenih'' pripadnika nemačke manjine u bivšoj Jugoslaviji*, in: Teme, časopis za društvene nauke, 3, Niš, 2005, 337-404.

[19]Autoritățile iugoslave au încercat să stimuleze integrarea germanilor rămași din Voivodina, în special a celor mai tineri, în viața socială, economică și culturală a întregii comunități, prin deschiderea de școli în limba germană, înființarea câtorva publicații în limba germană și organizarea lor în scopul desfășurării de activități culturale, artstice și sportive. G. Nikolić, *Život nakon skidanja sa krsta*, în: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung München, Beograd, 2003, 174 -176.

[20] Sub influența puternică a experienței postbelice, persoanele de origine germană, la recensămintele populației din perioada 1945-1991, nu numai că nu s-au declarat germani, ci s-au declarat maghiari, croați, sârbi, cehi sau ca membrii ai altor grupări etnice. Majoritatea lor au etalat public simbolurile/markerii, de identitate etnică ale grupărilor etnice înconjurătoare. Germanii adesea au adoptat nume și prenume maghiare, croate, sârbe sau specifice altor naționalități, respingându-le pe ale lor, pentru a nu fi puși în legătură cu comunitatea germană. Ei au evitat folosirea limbii germane, nu numai în comunicarea publică, ci și particulară, folosind limbile grupărilor etnice majoritare înconjurătoare. Germanii din spațiul voivodinean sunt în majoritate de religie romano-catolică, evanghelică sau luterană, astfel că religia lor a ușurat, în cea mai mare parte, acceptarea și manifestarea publică a simbolurilor/markerilor identității etnice ale uneia sau alteia din grupările etnice de pe aceste meleaguri. A, Krel, *Promene*

https://biblioteca-digitala.ro

strategije etničkog identiteta Nemaca u Subotici u drugoj polovini 20. veka, 324-325.

[21] A, Крел, *The German National Minority in Subotica: Symbols of Ethnic Identity*, http://www.inst.at/trans/16Nr/14 4/krel16.htm .

[22] S. A. Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, trećoj hleb*, 137-140.

[23] Idem, 140.

[24] Vezi: S. A. Seder, *Poreklo prezimena Seder*, Sremski Karlovci, 2002.

[25] A, Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, trećoj hleb*, 139.

[26] Despre acest caz de ''transfer etnic'' din comunitatea germană în cea sârbă am aflat din discuția purtată cu Stjepan Serer.

[27] Vezi G. Nikolić, *Život nakon skidanja sa krsta*, în: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung München, Beograd, 2003, 174 -176.

[28] Vezi A. Krel, *Promene strategije etničkog identiteta Nemaca u Subotici u drugoj polovini 20. veka,*, 323-327.

[29] A, Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, trećoj hleb*, 140.

[30] Căutându-şi propria identitate şi cercetând originea propriului nume de familie,Stjepan Seder şi- a adus o mare contribuție la cunoaşterea istoriei comunității germane din locul său natal, deoarece pe baza unui voluminos material de arhivă, numeroase date istorice şi istorii familiale, adunate în cursul cercetării amănunțite, timp de mulți ani, a scris câteva cărți importante legate de viața germanilor locali. Vezi: S. A. Seder, *Prvoj smrt, drugoj patnja, trećoj hleb*, Nudo Karlowitz, Sremski Karlovci, 2002; idem, S. A. Seder, *Poreklo prezimena Seder*, Sremski Karlovci, 2002; ibidem, P*litki grobovi,* Nemačko udruženje za dobrosusedske odnose Karlowitz, Sremski Karlovci, 2006.

[31]Asociația *Die Donau* a fost înființată în anul 1992, la Novi Sad. Este prima asociație care-i cuprinde pe toți cetățenii de naționalitate germană în scopul păstrării, revitalizării şi etalării publice a simbolurilor identității etnice şi culturale a minorității naționale germane. Aceasta a reprezentat prima asociație de acest fel, cu care germanii din Voivodina au ieşit în mediile publice voivodinene, sârbeşti şi iugoslave, după terminarea celui de al Doilea Război Mondial.

[32] Idem, 141.

https://biblioteca-digitala.ro

[33] Pe lângă faptul că germanii din Voivodina au adoptat strategia ascunderii identității etnice, germanii din Voivodina nu au vorbit cu plăcere de limba germană. Nu au folosit-o în comunicarea publică, adesea au evitat-o și în conversațiile interne, cu prietenii și vecinii de origine germană. Au fost cazuri când folosirea limbii germane era complet neutilizată în discuțiile cu rudele apropiate și chiar în rândul familiei. În locul acesteia comunicarea se face în limba sau limbile altor grupări etnice din Voivodina. În locul limbii germane adesea s-au folosit limba sârbă și/sau maghiară, care sunt limbile celor mai mari comunități din Voivodina, cea ce nu era cazul cu comunitatea germană. Vezi: А, Крел, А. Крел, *Промене стратегије етничког идентитета Немаца у Суботици у другој половини 20. века*, ... 328.

[34]Publicului autohton de specialitate, care este interesat de situația minorității naționale germane din Serbia, îi este cunoscut numele celui mai important germanist Zoran Žiletić și a istoricului Vladimir Gajger.

[35] Стјепан Седер износи тврдњу да су само током 2007. године, чланови удружења на чијем челу се он налази учествовали на преко 40 манифестација овог типа.

[36] Vezi: А. Крел, *Положај немачке националне мањине у Војводини на примеру Немаца у Суботици*,319-331.

https://biblioteca-digitala.ro

THE ROLE OF "KARLOWITZ" GERMAN ASSOCIATION FOR FRIENDLY NEIGHBORHOOD IN THE RECONSTRUCTION OF ETHNIC IDENTITY OF THE GERMANS IN SREMSKI KARLOVCI

Abstract

In the 90'th of the twentieth century, members of the German minority in Vojvodina, which lived during the communist era as "hidden minority" or "mimicking" the identity of another ethnic group (e.g. Croatian or Serbian), are "awakening" from this "ethnic hibernation" and begin to establish own associations.

Today in Vojvodina has many such associations and one of them is "Karlowitz" the German Association for good neighborly relations from Sremski Karlovci.

In this article the author examines how the local association of Sremski Karlovci seeks to revive ethnic and cultural symbols of the old German community, the activities which are conducted for that ethnic Germans to become visible in the cultural landscape. In addition, research conducted among members of the leadership of "Karlowitz, the German Association for good neighborly relations," explains the reasons for a small group with no social power to define and redefine their own identity, according to historical circumstances, according to social and economic situations they are experiencing.

https://biblioteca-digitala.ro

SÂRBII DIN SLOVENIA: CARACTERISTICILE COMUNITĂȚII ŞI UNELE POSIBILITĂȚI DE CERCETARE ETNOLOGICĂ / CULTURAL-ANTROPOLOGICĂ A IDENTITĂȚII ETNICE

Mladen Prelić, Beograd(Srb)

Introducere

La ultimul recensământ al populației din Republica Slovenia, din anul 2002, aproape patruzeci de mii de cetățeni, respectiv 1,9% din întreaga populație din Slovenia, s-au declarat de naționalitate sârbă. Conform recensământului sârbii, după sloveni, sunt cea mai numeroasă comunitate etnică. Comunitatea s-a format în urma unor migrații defăşurate, în mai multe valuri, începând din sec XVI, însă cele mai multe din aceste migrații au avut loc în perioada 1918-1991, când slovenii şi sârbii trăiau într-o țară comună (Regatul sârbilor, croaților şi slovenilor, respectiv Iugoslavia). Se remarcă în special migrațiile de după cel de al Doilea Război Mondial, determinate de considerente economice. În zilele noastre, cel mai mare val de migrații a avut loc în deceniul opt al secolului trecut. Acel val a dus la formarea, în majoritate, comunității sârbe din zilele noastre.

Comunitatea sârbă din Slovenia nu este omogenă, deoarece populația care s-a stabilit aici a venit în perioade de timp diferite, avut situații sociale şi origini diferite, educație şi

https://biblioteca-digitala.ro

motive diferite, iar acum nu locuieşte într-un spaţiu compact, fiind răspândită în grupuri mici în centrele industriale şi urbane din toată Slovenia.

Pe timpul socialismului sârbii au fost unul din popoarele întemeietoare, ţară lor fiind una din cele şase unităţi federative iar ei fiind şi cei mai numeroşi. După destrămarea statului comun, situaţia poporului sârb (bineînţeles şi a celorlalte populaţii, însă în această lucrare ne interesează doar comunitatea sârbă) pe teritoriul fostei Iugoslavii s-a schimbat. Una din consecinţele destrămării dramatice a Iugoslaviei a fost aceea că poporul sârb, cândva majoritar în fosta Iugoslavie, a ajuns acum în postura de populaţie minoritară fără să-i fie recunoscut la început statutul stigmatizată, pe considerentul că a fost agresor în războaiele din anii 90. Acestea au fost consecinţele procesului de la sfârşitul anilor 80 şi începutul anilor 90 din secolul trecut, când s-a ajuns la creşterea naţionalismului în toate teritoriile fostei ţări comune. Evoluţia situaţiei politice din Serbia de la sfârşitul anilor 80, când forţele populiste extremiste au canalizat potenţialul democratic al cetăţenilor în direcţia unui naţionalism, perceput de ceilalţi ca o ameninţare, a accelerat procesul de destrămare. În criza ameninţătoare, care a apărut la sfârşitul anilor 80 pe toate planurile (economic, politic, ideologic...), federaţia de până atunci şi-a demonstrat disfuncţionalitatea. Unele ţări din patria comună au început să le considere pe celelalte drept un balast în propria lor dezvoltare. În decembrie 1990 Slovenia a organizat un referendum în urma căruia majoritatea locuitorilor au votat pentru independenţă. Astfel ţara

https://biblioteca-digitala.ro

a fost declarată independentă la 26 iunie 1991. La fel a procedat şi Croaţia, lucru neacceptat de către toate republicile federative, mai ales de Serbia. În procesele politice a intrat şi armata populară iugoslavă, cândva unită, încât la începutul anilor 90 dezintegrarea şi drumul spre independenţă al republicilor federative a luat-o pe o cale dramatică şi sângeroasă.În Slovenia, după războiul de zece zile, în care au participat armata populară iugoslavă pe de o parte şi apărarea teritorială a Sloveniei pe de altă parte, s-a reuşit ca armata iugoslavă să se retragă de pe teritoriul ei şi să fie recunoscută în totalitate ca ţară independentă pe plan internaţional.

Republica Slovenia, declarată ţară independentă, a fost nevoită să se decidă, printre altele şi în legătură cu pluralitatea etnică şi recunoaşterea minorităţilor naţionale.

"Noile" minorităţi din Republica Slovenia

Recensământul populaţiei din anul 1991, din Republica Slovenia, prezintă următoarea situaţie cu privire la structura etnică din Slovenia[1]:

Grupările/Anul	1953	1961	1971	1981	1991
Sloveni	1415448	1522248	1624029	1712445	1727018 (87.84%)
Italieni	854	3072	3001	2187	3064 (0.16%)
Maghiari	11019	10498	9785	9496	8503 (0.43%)
Romi	1663	158	977	1435	2293 (0.12%)

https://biblioteca-digitala.ro

Austrieci	289	254	278	180	199 (0,01%)
Germani	1617	732	422	380	546 (0,06%)
Evrei	15	21	72	9	37 (--)
Croaţi	17978	31429	42182	55625	54212 (2,76%)
Sârbi	11225	13609	20521	42182	47911 (2,44%)
Albanezi	169	282	1281	1985	3629 (0,18%)
Muntenegreni	1356	1384	1978	3217	4396 (0,22%)
Macedonieni	640	1009	1613	3288	4432 (0,23%)
Musulmani	1617	465	3231	13425	26842 (1,37%)
Iugoslavi	/	2784	6744	26263	12307 (0,63%)
Nedecişi	/	/	3073	2975	9011 (0,46%)
Orientaţi Regional	/	/	2705	4018	5254 (0,27%)
Alţii	...	...	...	...	...
Necunoscute	211	1154	2964	10635	53545 (2,72%)
TOTAL	**1466425**	**1591523**	**1727137**	**1891864**	**1965986 (100,00%)**

În funcţie de componenţa naţională, respectiv etnică , Slovenia s-ar putea defini ca stat relativ omogen. În zilele noastre, toate ţările din lume au, măcar într-o oarecare măsură, printre cetăţenii lor şi minorităţi, respective populaţii diferite de populaţia majoritară.

Elitele politice din Slovenia, în legile pe care le-au dat, s-au orientat spre afirmarea pluralităţii entice. Această recunoaştere a drepturilor este însă rezolvată diferit. În unele aspecte legile sunt foarte liberale. Constituţia le garantează tuturor cetăţenilor libertatea de declarare a apartenenţei şi promovării

https://biblioteca-digitala.ro

culturii, precum şi utilizarea limbii şi scrierii[1]. Prin acea hotărâre le sunt recunoscute tuturor, nu numai cetăţenilor, drepturile fundamentale, în conformitate cu normele internaţionale, pe care de regulă ţările le recunosc minorităţilor autohtone.

Pe o perioadă de 6 luni (iunie-decembrie 1991) au fost stabilite prin lege nişte condiţii extrem de favorabile, în care cetăţenii fostei Iugoslavii puteau să ceară şi, în majoritatea cazurilor, să primească cetăţenia slovenă(cf. M. Žagar, 2001). În urma acestei hotărâri, binevoitoare la prima vedere, în Slovenia a apărut o nouă categorie de oameni, cei „*şterşi*" din Slovenia, (numărul oficial este de 29. 054), care printr-o greşală administrativă, fiindcă nu şi-au cerut în intervalul fixat cetăţenia, au fost scoşi din evidenţele Sloveniei iar documentele şi dovezile lor de şedere legală pe teritoriul Sloveniei sunt distruse sistematic. Printre ei se află, deşi neexclusiv, un mare număr de imigranţi din fosta Iugoslavie[2].

O altă problemă privind drepturile minorităţilor este determinată de acordarea preferenţială a acestora, doar unora dintre minorităţi.Astfel, la adoptarea constituţiei şi a legilor, Slovenia a respectat standardele UE şi a protejat în special trei comunităţi autohtone[3], dar în adoptarea legilor s-au făcut de asemenea diferenţe între comunităţile etnice autohtone şi ne autohtone. Astfel, în baza statutului recunoscut al Republicii Slovenia, se pot deosebi mai multe tipuri de comunităţi etnice:

1. poporul sloven / slovenii etnici, fiind comunitatea etnică autohtonă

2. minorităţile naţionale autohtohtone cu protecţie specială / italienii şi maghiarii.

3. comunitatea autohtonă a romilor, care are deasemenea protecţie specială garantată prin Constituţie.

https://biblioteca-digitala.ro

4. comunitățile etnice ale minorităților, ai căror reprezentanți sunt cetățeni ai RS, dar care nu sunt protejate în mod special de constituție și legi. Acestea se împart în două grupe:

4a) comunitățile etnice autohtone mici / rămășițele lor, de exemplu, sârbii din Bela Krajina, croații de lângă graniță, germanii în număr foarte mic răspândiți pe întreg teritoriul.

4b) comunitățile de minorități etnice ne autohtone / de imigranți, care au cetățenie slovenă, dar care au venit nu demult în Slovenia, majoritatea din anii 60 ai secolului trecut. Subcategoria specifică de *minoritate recentă,* sau *de timp recent.*

5. Imigranții, care nu sunt cetățeni ai Republicii Slovenia, dar au dreptul de ședere permanentă pe teritoriul acesteia(Idem, 111).

Sârbii contemporani din Slovenia se încadrează în categoria a patra, mai ales în 4/b, dar sunt și în categoria *comunități autohtone mici,* care nu au primit drepturile garantate minorităților naționale autohtone. În terminologia noului stat Slovenia, „apartenenții poporului fostei Iugoslavii", adică sârbii, sunt cel mai des etichetați ca minorități *recente* sau *de timp recent* (cf. G. Bašić, 2005, 86-87; M. Žagar, 2002, 116-118), cărora nu li se garantează drepturi *colective*. În literatura pe această temă există păreri diferite în legătură cu statutul lor, dacă acesta trebuie să fie egal cu al minorităților autohtone sau nu. Conform unui număr de autori, nu poate fi egală o grupare de imigranți cu o minoritate tradițională iar acest lucru nu se întâmplă nici în alte țări, și nici în UE, care în anumite documente precizează în mod deosebit această deosebire (M. Žagar, 2001, 117). După alte păreri, imigranții au aceleași nevoi sociale și culturale ca și minoritățile tradiționale, iar noul stat sloven nu a reacționat în mod corect la apariția noilor minorități pe teritoriul

https://biblioteca-digitala.ro

său, datorându-le o mai bună protecție (V. Kržišnik Bukić, 2003, 37). Chiar denumirile care există pentru aceste grupări - minorități *recente*, de *timp recent*, dar mai ales *nesloveni*, indică o anumită inegalitate și o insuficientă reglementare a statutului acestora (idem, 25)[4].

Independența noului stat a impus, deci, un cadru complet nou în care se află foștii concetățeni și popoarele constitutive. În noul stat național unii devin majoritate iar alții minorități, a căror statut urmează a fi definit și confirmat în condiții noi. Pe lângă hotărârile legale stabilite rămân multe alte probleme.

În această lucrare voi prezenta pe scurt date despre structura internă și caracteristicile socio-demografice ale sârbilor din Slovenia, iar apoi date referitoare la statutul lor actual. Acele date trebuie să indice modalitatea de integrare internă și externă a acestei comunități[5], care să le asigure menținerea și exprimarea identității lor pe perioade lungi. De asemenea se va arăta și posibilitatea înțelegerii identității lor etnice din punct de vedere al etnolologiei și antropologiei culturale. Mă voi folosi de literatura corespunzătoare, dar și de datele adunate în scurta cercetare în teren din octombrie 2006.

Procesele istorice de formare a comunității : Valurile de migrații

Am amintit faptul că sârbii din Slovenia reprezintă o comunitate neomogenă, fiind vorba de grupuri de sârbi venite, prin mai multe migrații, care au avut loc în timp, și datorită unor motive diferite, care au justificat aceste migrații.

Vom începe prin urmare prin a ne referi la valurile de migrație de la sud la nord, care au format actuala comunitate din punct de vedere istoric. Am arătat deja că diferitele valuri nu se regăsesc în aceeași măsură în comunitatea de astăzi. Din cele patru valuri mai pregnante, care pot fi scoase în evidență, cel de

https://biblioteca-digitala.ro

al treilea val a format gruparea, care astăzi se declară a fi sârbi. Totuşi şi valurile mai vechi au influenţă asupra conceptului de identitate şi autoconştiinţă a sârbilor din Slovenia.

1.Cel mai vechi grup de imigranţi, despre care există date istorice, se leagă de mica grupare de astăzi de la Bela Krajina şi de regiunea din partea de sud -est a ţării, de lângă râul Kupa şi graniţa cu Croaţia.

Cea mai veche menţiune istorică despre sârbii din Bela Krajina datează din anul 1530. Migrarea de atunci a populaţiei a fost o consecinţă a prezenţei turcilor în Balcani. Ultimele rămăşiţe ale acestor locuitori ortodocşi, numeroşi altădată, descendenţi ai "Uskocilor" "(fugari din Bosnia şi Herţegovina, care în sec XVI-XVIII treceau ilegal în Austria şi Veneţia, pentru a se răscula de acolo împotriva turcilor-nota traducătorului), care s-au stabilit în zona fostei graniţe militare dintre imperiul otoman şi monarhia Habsburgică, îi găsim azi, în patru sate (Bojanci, Marindol, Milići şi Paunovići) însumând 243 locuitori, ce se declară în continuare sârbi şi ortodocşi. Uskocii şi în general ortodocşii, sub presiunea turcilor s-au aşezat în zone mult mai întinse decât aceste patru sate. Însă în alte sate, odinioară ortodoxe, din Bela Krajina şi Žumberk, de pe cealaltă parte a muntelui Gorjanci, astăzi trăiesc în esenţă greco-catolici şi catolici. În izvoarele istorice se vorbeşte despre locuitorii din Bela Krajina şi Žumberk ca despre un singur etnos, dar între timp s-a ajuns la divergenţe între acei imigranţi, în ceea ce priveşte sentimentul naţional, religia şi limbă. Procesul de formare a naţiunii din sec XIX i-a divizat în trei grupe – cei care acceptă religa catolică sau greco-catolică şi vorbesc numai limba slovenă, cei care (în Žumberk) practică religia greco-catolică şi se simt croaţi şi cei puţin numeroşi, din cele patru sate ortodoxe din Bela Krajina, care astăzi trec prin procese încordate şi fără egal, când este vorba de limbă şi identitate (T. Petrović, 2009, 31-32).

https://biblioteca-digitala.ro

Timp de aproape cinci sute de ani, împreună cu religia şi obiceiurile, în satele ortodoxe, s-a păstrat şi limba, care, după caracteristicile sale, aparţine dialectului herţegovinean de est (P. Ivić, 1991). La păstrarea religiei şi limbii au contribuit şi interdicţia de a se amesteca cu populaţia de altă religie, precum şi existenţa instituţiilor şcolii şi bisericii. Biserica a constituit un factor de consolidare puternic până în anii celui de al Doilea Război Mondial, când a fost îndepărtată din sfera publică, iar şcoala până în anii şaizeci ai secolului trecut, când s-a desfiinţat. Problema partenerilor de căsătorie s-a rezolvat datorită apropierii lor de satele ortodoxe din Lika şi Kordun din Croaţia vecină – soţiile fiind aduse din aceste sate învecinate.
Populaţia majoritară a micşorat distanţa între ei şi noii veniţi pe timpul socialismului, dar a mărit-o de la proclamarea independenţei. Din exterior li se atribuie apartenenţa sârbă, iar ei înşişi au o identitate complexă şi nu întotdeauna cu un singur sens. La referendumul din decembrie 1990 au votat pentru independenţa Sloveniei, au refuzat nu numai statutul de minoritate ci şi şcoala în limba sârbă, dar (aşa cum e adesea soarta minorităţilor etnice pe timp de conflicte), la începutul anilor 90, în perioada desprinderii de Iugoslavia, au fost trataţi drept "dubioşi" şi nu au fost incluşi în apărarea teritorială a Sloveniei (T. Petrović, 2009: 36-41).

2. Migraţia între Slovenia şi celelalte regiuni ale ţării(Regatul sârbo-croato-sloven, apoi Iugoslavia), care a început după Primul Război Mondial, s-a desfăşurat până la destrămarea Iugoslaviei. Fiind vorba despre o singură ţară, comună, s-a intensificat comunicarea, astfel că procesele de migrare în ce priveşte Slovenia s-au desfăşurat în ambele sensuri – şi înspre şi dinspre teritoriul acesteia. Sârbii care au venit în Slovenia între cele două războaie au fost în esenţă militari, funcţionari de stat, profesori, oameni de cultură. Totuşi, după

https://biblioteca-digitala.ro

recensămintele populației din anii 1921 și 1931, este greu de stabilit numărul lor exact, populația fiind recenzată pe baza limbii și religiei, iar „limba maternă" la care se refereau recensămintele în acest caz a fost sârbo-croata. Persoanele care s-au exprimat pentru această opțiune au fost în proporție de 2%, dar aceasta nu cuprinde numai sârbii. De religie ortodoxă au fost cca 5000. Legat de această temă, important este că între cele două războaie au fost construite în Slovenia trei biserici ortodoxe, la Ljubljana, Maribor și Celje. În anul 1941 bisericile din Maribor și Celje, care s-au aflat în zona de ocupație germană, au fost dărâmate de către prizonierii de război din Serbia, fiind obligați de către germani să facă acest lucru.(Ž. Banjac, 1997, 28). Descendenții celor care au migrat în perioada interbelică și care au rămas în Slovenia, sunt azi la a treia sau a patra generație, și prin naștere, socializare și cetățenie sunt sloveni, chiar dacă între ei unii au păstrat religia și o anumită nevoie de amintire a originii(V. Miletić, 2002, 7).

3. După al Doilea Război Mondial, migrațiile sârbilor spre Slovenia s-au intensificat și aceste grupuri au format în cea mai mare măsură comunitatea care astăzi se declară națională, respectiv separată din punct de vedere etnic. Noile autorități de după război au avut nevoie de un anumit timp pentru a forma aparatul birocratic, astfel că nu există date mai precise despre migrările din 1954 (M. Komac, 2004, 797). Totuși se știe că după 1945 are loc un nou val de migrări ale sârbilor în Slovenia, fiind vorba iarăși în mare măsură de ofițeri și funcționari de stat, orfani de război, oameni săraci dar și muncitori, care vor deveni în deceniile următoare cel mai tipic curent migrator (Ž. Banjac, 1997, 29). De abia în 1954 este alcătuit un registru de date, care consemnează precis informațiile referitoare la emigranți, însă specialiștii sunt de acord că și acel registru are

https://biblioteca-digitala.ro

lipsuri şi că numărul emigranţilor este mai mare decât au fost prezentaţi de statistica oficială. Acest lucru a fost posibil deoarece migrările au avut loc în cadrul unei singure ţări (M. Komac, 2004, 789-790).

Trebuie să amintim că în anii 50 şi motivele politice au contribuit la mişcările de populaţie. Un număr de studenţi care proveneau, după concepţia de atunci, din familii necorespunzătoare ideologic, au fost puşi în situaţia de a-şi face studiile în alte republici, cu prioritate la Universitatea din Ljubljana, iar mai apoi să continuie să trăiască acolo, sub mai puţine presiuni ideologice (Ž. Banjac, 1997, 29).

Ulterior principalul motiv al migraţiei a fost economia mai dezvoltată.

În perioada de după al Doilea Război Mondial migraţia - internă şi externă- în Iugoslavia socialistă a atins proporţii nemaivăzute până atunci datorită mai ales industrializării ţării. Conform datelor din anul 1961, fiecare al treilea locuitor al Iugoslaviei a trăit în afara locului său de naştere. După acel an deplasările s-au mai redus, însă au rămas totuşi semnificative. Din aceeaşi categorie, la scară mai redusă, fac parte şi migrările externe.

"Zbuciumul migrării" din perioada 1953-1961 a determinat împortante transformări demografice la populaţia Iugoslaviei, care a trecut dintr-o stare relativ statică la o pulsaţie dinamică. La începutul acestui proces, s-a emigrat din regiunile şi republicile mai dezvoltate şi din Voivodina, în timp ce în zonele nedezvoltate, care aveau şi un spor natural ridicat al populaţiei se înregistrau salturi, pentru ca până la sfârşitul perioadei socialiste aceste teritorii nedezvoltate să devină cea mai mare rezervă de populaţie migratoare.

În perioada saltului din anii şaizeci şi şaptezeci a avut loc deplasarea ţăranilor proletarizaţi în două trepte – prima dată

https://biblioteca-digitala.ro

spre centrul urban local, iar apoi mai departe spre alte regiuni sau în afara ţării. În acel timp, cea mai mare zonă, din care s-a emigrat a fost Bosnia şi Herţegovina. În acea perioadă zonele montane şi rurale au suferit o adevărată eroziune a populaţiei (S. Mežnarić, 1986, 25-38).

Despre numărul populaţiei imigrante se poate vorbi numai condiţionat. În anul 1981 se apreciază că acesta este de 106.224 sau 5,6% din întreaga populaţie de peste 15 ani. Cifra nu este exactă deoarece mulţi au muncit la negru.

În anul 1971 cei mai mulţi emigranţi sunt din Croaţia, apoi din Bosnia, pe urmă din Serbia mică. După apartenenţa declarată, emigranţii sunt majoritatea croaţi, sârbi şi musulmani.

Cei mai puţini sunt albanezi. Nu au venit însă toţi din republicile mamă - sârbii au venit, cei mai mulţi, din Bosnia. Majoritatea lor au plecat de acolo după 1971. Atunci a crescut dramatic numărul emigranţilor din Bosnia. După închiderea pieţelor de muncă din Europa, în 1974, presiunea asupra Sloveniei s-a mărit (ibidem, 69-77).

Iată cum au descris sociologii la mijlocul anilor 80 modelul de imigrant în Slovenia: a venit în Slovenia între 1975 şi 1985, muncitor de profil îngust, limba maternă îi este sârbo-croată (sârbă sau croată). Este căsătorit, familia în majoritate nu este în Slovenia, întreţine un număr de membrii ai familiei mai mare decât slovenul obişnuit şi cel mai probabil vine din comunele înapoiate din Bosnia şi Herţegovina.(ibidem, 77).

Totuşi printre imigranţi erau şi oameni cu pregătire medie şi intelectuali, şi cea ce trebuie menţionat este faptul că în ansamblu, profilul imigrantului nu a fost cu mult mai rău decât cel al băştinaşului, deoarece şi structura educaţională a celui din urmă a fost relativ slabă. Astfel la recensământul din 1981, Slovenia a avut numai 3,3% din populaţie cu studii superioare (ibid, 72-74).

https://biblioteca-digitala.ro

4. La sfârşitul anilor 80 şi mai ales în anii 90 renaşterea naţionalismului în fostele republici iugoslave a contribuit la un nou val de migrări şi contra migrări. La începutul anilor 90, după războiul de zece zile şi proclamarea independenţei de către Slovenia, din această ţară au plecat, forţat sau de bună voie, mai ales militarii fostei armate iugoslave. Nu se cunoaşte încă exact numărul acestora şi unii autori consideră că aşa numitul exod nici nu a avut loc (de ex. M. Komac, 2004, 791), dar cu timpul, când acele procese nu vor mai stârni emoţii de ambele părţi, se va ajunge probabil la numărul obiectiv al acestora. În timpul războaielor din anii 90, Slovenia a primit şi mulţi refugiaţi din zonele de război, al căror număr a scăzut semnificativ, în urma proceselor de pace de la mijlocul anilor 90. Pe de altă parte, din anii 90 până astăzi, au emigrat în Slovenia, într-un număr stabil, tineri specialişti din Serbia, motivaţi mai ales de condiţiile şi nivelul de viaţă mai ridicate, dar şi de faptul că în ţara lor nu s-au putut identifica cu procesele curente de (re)construcţie a identităţii naţionale. Sentimentul lor propriu de identificare este mai degrabă regional, local[6] sau chiar cosmopolit. O asemenea declaraţie încă nu înseamnă că aceştia nu au anumite nevoi culturale legate de identitatea lor etnică "obiectivă" (să zicem legate de limba maternă).

Pe lângă aceasta şi astăzi există migraţii ale forţei de muncă necalificate, adesea la negru, mai ales din Bosnia[7].

Unele caracteristici socio-demografice ale populaţiei sârbe din Slovenia

Recensămintele din 1991 şi 2002 au oferit diferite date despre caracteristicile socio-demografice ale populaţiei. Pe primul loc se pune problema *numărului* acesteia:

https://biblioteca-digitala.ro

Numărul locuitorilor Sloveniei a fost de 1.923.355 în anul 1991, respectiv 1.964.036 în 2002. Structura etnică este relativ omogenă, dar totuşi procesele migratorii după al Doilea Război Mondial au avut influenţă asupra structurii locuitorilor. Astfel procentul celor care s-au declarat sloveni a scăzut uşor de la un recensământ la altul:

1953 - 96,52%
1961 - 96,65%
1971 – 94,04%
1981 - 90,77%
1991 - 88,31%
2002 - 83,06%

Recensămintele evidenţează apartenenţa etnică a "neslovenilor". După recensământul din 2002, minorităţile recunoscute, maghiarii şi italienii, sunt relativ în număr mic (6243, respectiv 2258), ca şi romii, cărora Constituţia le garantează protecţie specială (3246)[8]. Există un şir întreg de grupări evidenţiate de recensământ (germani, austrieci, slovaci, cehi, evrei, ucrainieni, ruşi, valahi, români, etc) al căror număr total nu depăşeşte 1,5%, astfel că sunt prezentaţi de obicei în categoria comună "alţii". În afară de ei, "alţi etnici" din Slovenia sunt cetăţeni ai fostei Iugoslavii (albanezi, muntenegreni, croaţi, musulmani/bosnieci, macedonieni, sârbi). Numărul lor este mult mai mare decât al grupărilor amintite mai sus. De asemenea, categoria celor *nedecişi* însumează 1,13%, *cei care nu se declară* respectiv *nu au dorit să răspundă* 2,47%, iar necunoscuţi 6,43%, punându-se întrebarea câţi dintre ei sunt în acest sens cu adevărat indecişi şi cât este vorba de mimarea etnică la care au recurs cetăţenii fostei Iugoslavii, care în situaţia schimbată după destrămarea statului comun poate că nu s-au simţit destul de siguri pentru a se declara aşa cum au simţit.(ibid, 790-791).

https://biblioteca-digitala.ro

Din numărul total de imigranți (150.763) cetățenia slovenă au avut-o în anul 2002 119.500 persoane (79, 3%). Ceilalți 31 263 (20,7%) au avut statut de străin, au fost fără cetățenie ori s-au înregistrat ca *necunoscuți* (ibid, 791).

După recensământul populației din 2002 numărul sârbilor din Slovenia este de 38.964. La recensământul din 1991. au fost 47.911. Prezența procentuală a sârbilor în numărul total al locuitorilor din Slovenia s-a schimbat de asemenea.

1953: 0,77%
1961: 0,86%
1971: 1, 20%
1981: 2,27%
1991: 2,48%
2001: 1,96% (ibid, 790).

Se discută despre cauzele posibile care au determinat scăderea numărului celor care s-au declarat sârbi (mimarea etnică, asimilarea sau chiar migrarea forțată), însă datele statistice nu dau posibilitatea unui răspuns definitiv. O informație suplimentară poate fi apartenența religioasă. Dar în Slovenia de azi nu toți sârbii sunt ortodocşi şi nu toți ortodocşii sunt sârbi. La recensământul din 1991 din cei care s-au declarat sârbi, 76,1% s-au declarat şi ca ortodocşi, ceea ce denotă că, cel puțin un sfert din această populație, nu identifică apartenența religioasă cu cea etnică. (ibid, 796).

Recensământul din 2002 de asemenea arată că, în acea vreme, 7,7% din populația Sloveniei s-a născut în una din fostele republici RSFI. Aprox. 85% au emigrat până în anul 1991, iar restul de 15% în perioada 1991-2002. Aceasta ne conduce la problema *regiunii* de origine a populației sârbe imigrate.

Recensământul din 1991 arată că 14 046 persoane care s-au declarat sârbi s-au născut în Slovenia, reprezentând 29,3%

https://biblioteca-digitala.ro

din numărul total al sârbilor. Din restul de 70,7% - 36,9% s-au născut în Bosnia, 20,2% în Serbia, 5,1% în Croaţia, 3,9% în Voivodina, iar 3,1% în Kosovo (M. Komac, 2000, 8).

Cauza predominantă a emigrării a stabilit caracteristica evidentă a populaţiei sârbe - *dispersarea în spaţiu.* Numărul cel mai mic este înregistrat în comuna Ljutomer, iar cel mai mare în comuna Moste - Polje (Ljubljana). Sârbii sunt numeroşi şi în alte centre industiale, Velenje, Jesenice, Koper, Kranj, etc. (M.Komac, 2004, 797).

Referitor la *structura pe sexe şi endo/exogamia etnică*, pentru început trebuie să constatăm că la recensământul din 1991. raportul *bărbaţi : femei* a fost în favoarea bărbaţilor (53,6% faţă de 46,4%). Bărbaţii şi femeile necăsătorite sunt în număr mai mare , decât cei cu familie, ceea ce iarăşi rezultă din felul emigrării. Şi atunci când există familie, de obicei imigranţii în Slovenia au venit ,măcar la început, singuri. De aici rezultă şi încheierea potenţială a căsătoriilor mixte din punct de vedere etnic. Totuşi numărul, respectv procentul căsătoriilor etnic omogene, nu este neglijabil:

Etnic omogene 46,82%

Etnic eterogene .....53,18%[9]

Procentual, 72,5% din femeile sârbe, din totalul femeilor sârbe din Slovenia, sunt căsătorite cu bărbaţi sârbi, pe când bărbaţii sârbi cu sârboaice doar 57,0 (M. Komac, 2000, 12-13).

În ultimul deceniu slovenii, italienii şi maghiarii prezintă o *structură de populaţie îmbătrânită,* nefavorabilă. La fel se întâmplă cu germanii, austriecii, muntenegrenii şi croaţii. Macedonienii care au ajuns în pragul îmbătrânirii. Comunitatea

https://biblioteca-digitala.ro

sârbă este şi ea marcată procesul de îmbătrânire (10,9% din membrii sunt peste 60 de ani, iar 20,1% până la 18 ani). O structură favorabilă şi tânără de populaţie au albanezii, bosniecii, musulmanii şi bosancii.

Referitor la populaţia sârbă este interesant că în perioada dintre două recensăminte s-au înregistrat mari schimbări: în 1991 aceasta este predominant tânără (82,8% a fost mai tânără de 45 de ani), în timp ce în 2002 cercetătorii constată că procesul de îmbătrânire al populaţiei a înaintat serios (M. Komac, 2004, 799).

Structura educaţională s-a schimbat destul de mult între cele două recensăminte. După recensământul din 1991 – aproape jumătate din populaţie terminase şcoala generală sau mai puţin, iar astăzi o treime are cea mai slabă educaţie. Din cauza diferenţelor metodologice de desfăşurare a recensămintelor, datele nu sunt comparabile în mod absolut. În parte numărul celor mai slab educaţi s-a redus şi din cauza ratei mortalităţii generaţiei celei mai în vârstă. S-a mărit simţitor numărul populaţiei cu educaţie medie. Mai mult de jumătate din generaţia de azi are o pregătire medie de specialitate (54,1%). Pregătirea medie de specialitate predomină şi la populaţia majoritară. Un procent mai mare de persoane cu studii superioare au muntenegenii (10%), apoi slovenii (7,1%), macedonienii (6,6%), croaţii (5,9%), şi sârbii (4,8%). Albanezii, musulmanii şi boşniacii osciliază între 1,7 şi 0,5% (ibid, 789-791).

Referitor la *ocupaţie,* şi în urma aşteptărilor, între imigranţi şi populaţia băştinaşă predomină proporţia inversă: imigranţii lucrează ceea ce nu face populaţia băştinaşă (slujbe

https://biblioteca-digitala.ro

mai slab plătite, activităţi de servire, "servicii simple"), dar numărul este mult mai mic în conducere, management şi agricultură. Referitor la *situaţia populaţiei active*, există mai mulţi pensionari în rândul populaţiei băştinaşe, iar printre imigranţi este mai mare rata de şomaj (8,5%-11% în funcţie de gruparea etnică) (ibid, 801-802).

Problemele statutului actual al sârbilor din Slovenia

Sârbii din Slovenia reprezintă o comunitate relativ numeroasă , dar, aşa cum am arătat deja, din punct de vedere al venirii acesteia cât şi a altor caracteristici, neomogenă, fapt ce îngreunează crestalizarea unei comunităţi consolidate, legată din interior prin relaţii de solidaritate şi colaborare.

Dimpotrivă, membrii acestei comunităţi au manifestat, după proclamarea independenţei Sloveniei, dorinţa de a se organiza şi de a-şi exprima identitatea proprie, de care au devenit conştienţi, într-un mod diferit, în condiţiile noi, în care nu au mai fost concetăţeni în cadrul aceleiaşi ţări, ci o minoritate "recentă" în Republica Slovenia independentă. Când au obţinut cetăţenia slovenă, au fost obligaţi să respecte prevederile Constituţiei cu privire la libertatea de asociere şi exprimare a identităţii, dar drepturile lor ca şi colectivitate nu au fost protejate, aşa cum s-a procedat cu "comunităţile populare" autohtone (La unii dintre ei s-a putut întâmpla chiar să le fie respinsă cetăţenia sau ca ei să fi ratat ocazia de a o cere, în termenul prevăzut de lege, şi în felul acesta să fi obţinut statutul de străin sau chiar să fi fost şterşi din lista locuitorilor).

Pentru cei care, în calitate de "străini", au hotărât totuşi să ceară cetăţenia a existat un procedeu mai bun şi prin urmare mai solicitat pentru naturalizare de durată mai lungă, comparativ

https://biblioteca-digitala.ro

cu cel oficial din 26 iunie până la 25. 12. 1991. În acea perioadă s-au depus către autorități 174 169 de cereri, şi s-a rezolvat pozitiv un mare număr (170 999) (M. Komac, 2000, 17-18). Aceşti naturalizați reprezintă prin urmare cetățenii "noi" ai Sloveniei, şi minoritățile"recente" sau "de timp recent", printre care se numără şi gruparea sârbilor din Slovenia, despre care este vorba aici.

În fața membrilor noii grupări s-a pus problema ca din grupare să formeze o comunitate. Pe lângă aceasta au devenit evidente şi tendințele de asimilare care au înaintat, dar şi faptul că la mulți dintre naturalizați există sau apare dorința de păstrare sau exteriorizare a propriei identități entice şi/sau culturale. S-a spus deja că există o anumită protecție prin lege, dar marile greutăți apar în practică. Una din ele este că membrii comunității, dar şi unii analişti, apreciază modelul integrării stimulat de către stat, ca un proces gândit a avea o singură direcție, rezultatul fiind asimilarea totală (Ž. Banjac, 1997: 36). Inexistența drepturilor colective are de asemenea anumite consecințe negative. Putem exemplifica prin foarte puținele posibilități de a organiza învățământul în limba maternă. Nu există nici mass media specifice, iar în mass media slovenă minoritatea sârbă continuă să fie stigmatizată, ca urmarea a evenimentelor din anii 90, deşi această grupare nu a participat singură la evenimente în felul care ar putea să o compromită. (ibid).

Stigmatizarea sârbilor şi creşterea generală a intoleranței față de ceilalți, lucru valabil nu numai pentru Slovenia, rămâne o problemă deschisă şi astăzi. Această atitudine față de imigranții din fosta Iugoslavie poate fi sesizată analizând opinia publică

https://biblioteca-digitala.ro

(cf. M. Komac, 2000, 22-27), care din anii 90 până astăzi înregistrează stereotipuri negative şi intoleranţă. Intoleranţa este prezentă mai ales în sfera economică (un mare procent din cei anchetaţi consideră că imigranţii le iau serviciul slovenilor, motiv pentru care, slovanii sunt de părere că, în situaţie de criză, imigranţii trebuie să fie primii daţi afară şi obligaţi să se întoarcă de unde au venit, etc.), dar ea se manifestă şi în sfera culturii şi în problema exprimării dreptului la identitate - de exemplu, li se neagă sârbilor dreptul la folosirea limbii şi a şcolii în limba maternă (ibid). Stereotipurile negative sunt însoţite şi de expresii negative (sudici, iugovici, čefurji-imigranţi din sud în sens peiorativ ...).

Interesant este, însă, că folosirea cuvântului şi denumirii de *čefurji* s-a schimbat într-o anumită măsură utilitatea, el începând să apară şi în modurile subculturale sau alternative de exprimare ale tinerilor majoritari – printre slovenii tineri, în ultimii ani, cuvintele *balcan*, *sudic* şi *chefliu* începând să definească un stil opus faţă de ceea ce promovează *curentul principal* al culturii slovene.În acest sens se remarcă şi marea popularitate a "sudicilor", muzică de diverse feluri de la etno-muzică până la turbo-folk-ul sârbesc.

Există totuşi şi un aspect pozitiv al politicii statului sloven, şi anume acela că recunoaşte egalitatea tuturor, deci şi a sârbilor, la nivelul persoanei. Având în vedere libertatea garantată de asociere, autoorganizarea spontană a dus la înfiinţarea câtorva societăţi ale sârbilor din Slovenia. La Ljubljana funcţionează trei, care reprezintă baza, dar şi potenţialul pentru conflicte. În afara acestora, în alte medii,

https://biblioteca-digitala.ro

există societăți, care formează baza pentru organizarea vieții culturale şi naționale ale sârbilor în anumite locuri, iar toate împreună se constituie în Uniunea societăților comunității sârbe din Slovenia, care a avut mari greutăți în a se organiza datorită orgoliilor, fâstâcelii, neştiinței, fricii (Ž. Banjac, 1997, 36).

Când e vorba de instituții, nu poate fi ocolită biserica ortodoxă sârbă. Aceasta a reprezentat întotdeauna dimensiunea importantă a identității naționale, iar rolul acesteia s-a intensificat în împrejurările noi. Astfel se poate constata printre sârbii din Slovenia o viață religioasă relativ intensă. Totuşi se observă că nu există o colaborare suficientă între societăți, comitetele bisericeşti şi preot (ibid). Una din marile probleme este că patria mamă nu arată un interes sistematic şi chibzuit față de minoritățile sale din alte țări.

Problematică acestei minorități merită un anumit interes, astfel că voi menționa câteva, direcții de cercetare oferite de etnologie / antropologie culturală, dar care interesează înainte de toate identitatea etnică.

Unele direcții etnologice / cultural-antropologice de cercetare a identității

Situația actuală şi identitatea sârbilor din Slovenia prezintă mai multe aspecte, care nu au fost încă studiate. Demografii, iar apoi şi sociologii au fost interesați mai ales de studierea migrărilor pentru muncă, din timpul "celei de a doua" Iugoslavii socialiste (S. Meznaric, 1986; D. Drljaca, 2005), în vreme ce etnologii s-au ocupat mai ales de Bela Krajina (T.

https://biblioteca-digitala.ro

Petrovic, 2009; a se vedea şi B. Vukovic Milenkovic, 2005). Înainte cu câţiva ani a fost publicată şi o cercetare supra emigranţilor contemporani din Slovenia şi Grecia (A. Pavicevic, 2005).

Studierea populaţiei sârbe din punct de vedere etnologic, cultural/social şi antropologic ar putea să urmărească o serie de probleme începând cu cea a schimbării culturale din timpul migrărilor (care a apărut în minţile emigranţilor în procesul emigrării), şi cu schimbarea pe care au trăit-o în timpul destrămării Iugoslaviei şi a modificării propriului lor statut. Problema consolidării comunităţii precum şi integrarea în mediul înconjurător atrage după sine numeroase teme de cercetare mai mici precum rolul instituţiilor, rolul bisericii, păstrarea tradiţiei, femeile emigrante, familia imigrantă, căsătoriile mixte, categorizarea externă şi conştiinţa imigranţilor, relaţiile cu ţara mamă particulare şi oficiale, strategiile luptei pentru statut, limbă, bilingvismul, formarea limbajului propriu al imigranţilor (între limba sârbă şi slovenă), subcultura muncitorească, comparaţia cu migrările slovene sat/oraş, comparaţia cu migranţii sat/oraş din Serbia şi Bosnia, atitudinea societăţii înconjurătoare faţă de ei, stereotipurile, discursurile particulare şi publice despre balcanici, sudici, čefurji, inclusiv identitatea celor din generaţia a doua, a copiiilor din căsătoriile mixte, problema întoarcerii înapoi, a asimilării lor, dar şi a formulării şi afirmării particularităţii în împrejurări noi.

Asemenea cercetări ar fi importante cu condiţia ca identificările particulare şi colective să reprezinte, prin definiţie, procese nesfârşite, care depind de context.

Traducere din limba sârbă Jiva Jurici

https://biblioteca-digitala.ro

NOTE

[1] Tabelul este preluat din M. Žagar (2001, 110), iar în acel text autorul se referă la datele birourilor de statistică din RSF Iugoslavia şi Republica Slovenia. În schimb, nu se explică că "Alţii" este o categorie omisă.

[2] Art 61 Constituţia R.Slovenia, Monitorul oficial al RS anul 1, nr 33/ 1991 (M. Žagar, 2001, 109).

[3] Despre "Şterşi" a se vedea de ex. M.Stojić, 2008 şi J. Dedić, et. al, 2003.

[4] Noţiunea de autohton e stabilită după Minority rights group 1990, XIV , şi presupune 2 până la 3 generaţii şedere permanentă într-o anumită regiune (M. Žagar, 2001, 112).

[5] După datele din teren din anul 2006, şi după părerea unor intelectuali – membrii ai grupului, denumirea de *comunitate naţională sârbă* este cea care corespunde cel mai bine sârbilor.

[6] Prin integrare aici înţeleg procesul dublu de formare a comunităţii (integrarea internă) şi integrarea în societatea înconjurătoare (integrarea externă).

[7] Pentru aceste date strânse din teren la Ljubljana în vara lui 2007 mulţumesc dr Jadranka Djordjevic de la Institutul etnografic SANU.

[8] În perioada 1991 – 2002 recensământul populaţiei constată că în Slovenia s-au mutat 23245 persoane, din care 6375 au cetăţenia republicii Slovenia, iar 16873 au statut de străin sau nu se ştie (M. Komac, 2004, 801).

[9] Problema numărului este sub semnul întrebării din cauza modului de viaţă al acestei populaţii.

[10] Din aceştia numărul celor căsătoriţi cu membrii grupării majoritare este de 33,98% iar 19,20% cu membrii altor grupări.

https://biblioteca-digitala.ro

Banjac, Živko
1997. Srbi u Sloveniji – Prošlost i sadašnjost, u: Srbi u Sloveniji, Zbornik radova sa konferencije održane 8. i 9. juna 1996, Svetska srpska zajednica, Beograd, 27-43.

Bašic Goran
1997. Položaj etničkih manjina u državama nastalim na prostoru prethodne Jugoslavije, u: Srbi u Sloveniji, Zbornik radova sa konferencije održane 8. i 9. juna 1996, Svetska srpska zajednica, Beograd, 1-26.

Bašić Goran
2005. Evropski standardi i položaj srpske manjine, u: Položaj i identitet srpske manjine u Jugoistočnoj i Centralnoj Evropi, SANU, Naučni skupovi, knj. CIX, Odeljenje društvenih nauka, knj. 25, Beograd, 65-90.

Klopčič, Vera, et al.
2003. Albanci, Bošsnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makednoci in Srbi – ABCHMS v RS – Položaj in status pripadnikov narodov nekdanje Jugoslavije v Republiki Sloveniji, ur. Vera Kržišnik Bukič, Institut za narodnosna vrpasanja, Ljubljana.

Dedić J., et al
2003. Izbrisani: Organizirana nedolznost in zgodba nekega izbrisa, Ljubljana.

Drljača, Dušan
1997. Doprinos slovenačke i srpske sociologije proučavanju Srba u Sloveniji, Srbi u Sloveniji, Zbornik radova sa konferencije održane 8. i 9. juna 1996, Svetska srpska zajednica, Beograd, 119-125.

Filipovic Milenko

https://biblioteca-digitala.ro

1970. Srpska naselja u Beloj Krajini u Sloveniji, Radovi ANU BiH XXXV, Odjeljenje Društvenih nauka 12, Sarajevo, 147-238.

Hočevar Knezević, Duška
2004. "Kri ni voda" potomci uskokov ob slovensko-hrvaski meji, Razprave in gradivo, 45, Inštitut za narodnostna vprašanja, Ljubljana, 126-143.

Komac Miran
2000. Srpska zajednica u Sloveniji, Beseda, 1, Društvo Srpska zajednica, Ljubljana, 7-33.
2004. Srbi u Sloveniji, Teme, Časopis za društvene nauke, XXVIII Br.2, Univerzitet u Nišu, Nis, 789-804.

Mežnarić Silva
1986. "Bosanci": A kuda idu Slovenci nedeljom?, Filip Visnjić, Beograd.

Miletić, Vesna
2003. Srbi u Sloveniji u brojkama popisa 2002, u: Beseda, 3, Društvo Srpska zajednica, Ljubljana, 24-28.
2002. Položaj srbske narodne skupnosti v Sloveniji, u: Beseda, 2, Društvo Srpska zajednica, Ljubljana, 5-13.

Pavićević Aleksandra
2005. Dva primera srpske emigracije – Slovenija i Grčka, u: Položaj i identitet srpske manjine u Jugoistočnoj i Centralnoj Evropi, SANU, Naučni skupovi, knj. CIX, Odeljenje društvenih nauka, knj. 25, Beograd, 421-434.

Petrović, Tanja
2009. Srbi u Beloj Krajini, Jezička ideologija u procesu zamene jezika, Posebna izdanja 109, Balkanološki institut SANU, Beograd.

https://biblioteca-digitala.ro

Stojić, Marta
2008. Ko su izbrisani? Tehnike isključivanja u Republici Sloveniji, GEI SANU, LVI (1), Beograd., 127-144.

Vuković Milenković Biljana
2005. Bibliografija izabranih radova o Srbima u Madjarskoj, Rumuniji, Hrvatskoj, Sloveniji, Makedonijij i Albaniji, u: Položaj i identitet srpske manjine u Jugoistočnoj i Centralnoj Evropi, SANU, Naučni skupovi, knj. CIX, Odeljenje društvenih nauka, knj. 25, Beograd, 443-496.

Žagar, Mitja
2001. Položaj i prava nacionalnih manjina u Republici Sloveniji, Politička misao, vol. XXXVIII. br. 3, Zagreb, 106-121.

SERBS IN SLOVENIA: COMMUNITY CHARACTERISTICS AND SOME RESEARCH POSSIBILITIES ETHNOLOGICAL / CULTURAL ANTHROPOLOGY OF ETHNIC IDENTITY

Abstract

Serbs in Slovenia is the second largest population in this country. The Serb community is not a homogeneous, while it was formed through successive migrations. This makes that certain members of this community have a different status today in Slovenia. Whether some of the Serbs got Slovenian citizenship, others are still considered recent minority and do not enjoy the status of other national minorities in Slovenia. Analyzing the characteristics of the Serbs in Slovenia, the author notes that in 2002 the community was already aging but ethnically well-pre-

https://biblioteca-digitala.ro

served; the mixed marriages percentage for women was only 30%. As educational structure, only 4.8% of the members have higher education and occupations are modest.

Due to the conflict between two nationalist natures (the Slovenian and the Serbian), Serbian minority is suspected, discriminated and perceived through negative stereotypes. It is certain that so far no systematic research about this community were performed. Themes like the role of church the preservation of identity, mixed marriages, the status of migrant families, problem of the return, etc. would reveal much more of the Serb identity in Slovenia.

https://biblioteca-digitala.ro

JOCURILE SÂRBEŞTI DE COPII DIN BANATUL MUREŞAN

Javorka Iorgovan, Gelu

Jocurile de copiii reprezintă o secvență aparte în cadrul obiceiurilor populare, de cele mai multe ori neglijate de etnologi sau prea puțin analizate în profunzime, cu toate că multe din ele fie imită viața adulților, cum ar fi competițiile, fie sunt rudimente, desemantizate, ale unor arhaice ritualuri- în fond copilăria omului repetă copilăria omenirii[1].

Referindu-ne la jocurile sârbești de copiii performate în Banatul mureşan le putem numi, fără a greşi, tradiționale, pentru că aşa cum o dovedesc mărturiile rămase, majoritatea s-au transmis pe durată lungă, fiind moştenite de la înaintaşi.

Primele mărturii despre relațiile părinților cu copiii în familiile sârbeşti sunt oferite de J.J.Erler, în capitolul III din lucrarea *„Banatul de la început până în 1774"*. Autorul vorbeşte despre educația copiilor şi despre anumite prejudecăți şi obiceiuri care existau în familiile sârbeşti.La acea vreme sârbii trăiau încă în familii lărgite, în care mai multe generații locuiau în aceeaşi casă. Copiii din aceste familii erau foarte iubiți dar şi foarte respectoşi cu cei mai în vârstă. Sărutul mâinii şi a obrazului era un lucru obişnuit.Lipsa de respect față de cei în vârstă se pedepsea.

De asemenea, copiii au fost martori permanenți ai vieții comunitare. Astfel, în vreme ce, duminica, adulții jucau la horă,

https://biblioteca-digitala.ro

copiii îi priveau.În multe situaţii chiar participau la unele ritualuri. Fetiţele de până la 7 ani erau cele care duceau apă, vreme de 40 de zile la mormânt, adică „slobozeau izvorul"[2]. Fetiţele mai mari, de 10-12 ani, erau iniţiate în descântece şi magie. Băieţii umblau cu piţăratul în dimineaţa Ajunului Crăciunului. În postul Paştelui, la fel ca şi tinerii, şi copiii se legănau în colţuri de stradă[3]. Tot copiii trebuiau să fie cei care mănâncă, aşezaţi jos pe pământ, prima *corestă* , la prima fătare a vacii, pentru că ei erau încă curaţi. În sfârşit, tot un rit de iniţiere avea loc şi atunci când gazda casei mergea cu nepotul în pădure, să taie şi să aducă buşteanul de Crăciun. Vorbim prin urmare despre o implicare rituală a copiilor, ca membrii ai unui anumit mediu cultural.

Revenind însă la jocurile sârbeşti de copii, cea mai veche descriere a acestora s-a păstrat în jurnalul lui Sava Tekeljia. [4] Înserarea, în text, a jocurilor din vremea copilăriei sale, s-a datorat convingerii autorului, că este important, ca ele să fie cunoscute peste ani: *„ Nu va fi un exces descrierea jocurilor de copii din acea vreme, pe care le practicau copiii, pentru că nicăieri nu se găseşte o atât de mare diversificare a jocurilor ca la copiii sârbilor."*

Aşadar în jurnal, Sava Tekeljia descrie 14 jocuri de copiii, ce se jucau la finele secolului al XVIII-lea în cartierul sârbesc din Arad şi în satele din zonă. În cele ce urmează le vom prezenta foarte succint, pentru viitoare cercetări comparative, o parte din aceste jocuri fiind practicate şi de copiii aparţinând altor etnii.

1. Primăvara copiii jucau *Ciga,* adică învârteau titirezul cu ajutorul unui băţ pe pământ. Jocul s-a păstrat până prin 1980, doar că *Cigro* (titirezul) a fost mai târziu învârtit cu mâna, pe o

https://biblioteca-digitala.ro

suprafaţă plană.Jucăria din lemn a devenit şi ea mai mică şi multă vreme a putut fi cumpărată prin târguri.

2. Al doilea joc a fost *Dugmeta* (Bumbii). Se făcea în pământ o gaură de două degete lăţime.Băiatul care juca trebuia să stea la 2-3 paşi distanţă şi de acolo să arunce nasturele. Dacă nasturele cădea în gaură, băiatul câştiga toţi nasturii căzuţi pe lângă. Jocul s-a jucat până prin anii 60-70 ai secolului trecut, nasturii fiind însă înlocuiţi că bănuţi de mică valoare.

3. În ultimele decenii ale secolului XVIII copiii din Arad îşi făceau singuri *lopta,* o minge din cârpe sau piele tăbăcită, umplută cu păr de cal.Această lopta era aruncată cu mâna sau lovită cu piciorul.

Copiii jucau cu lopta *Streie* (Streaşină) sau *Duvara* (Perete). Din descrierea făcută de Sava Tekeljia jocul se desfăşura în felul următor: copilul aruncă mingea pe streaşină sau o loveşte de perete, astfel încât aceasta să sară şi, numărând până la 10, o aruncă şi o prinde, apoi aruncă cu mingea după ceilalţi. Dacă nu nimereşte straşina o aruncă încă de 10 ori.

Jocul s-a păstrat pe durată lungă, cu numele de *Lopte na baţanie*(Mingi pe perete) sau *Lopte na duvar*(Mingi pe perete), fiind jucat mai ales de fetiţe.

4. *Şepe* (Şepci). Jocul, în ciuda vechimii lui, se joacă şi acuma la sate, chiar şi în şcoli. El constă din rostogolirea şepcii cu piciorul.

5. *Kampos* sau *Visikampos* . La acest joc este necesar un lemn de 15-20 cm, ascuţit la ambele vârfuri, care se aşează pe o groapă adâncă de 5-6 cm. Cu un băţ se aruncă *kacika*, care va fi prinsă de un alt băiat cu mâna. Apoi băţul se aşează perpendicular pe groapă şi *kacika* este aruncată spre baţ. Dacă nu-l atinge, copilul poate să încerce să o apropie suflând pe ea.Dacă distanţa până la groapă este mai mare, copiii lovesc partea ascuţită cu un băt de 3 ori, măsurând distanţa.Câştigă cel care

https://biblioteca-digitala.ro

însumează cea mai mare distanță și are dreptul să repună *kacika* pe gropiță.De la numele bățului ascuțit jocul a început să fie numit *Kacika*. Cu acestă denumire apare în 1950.

6. *Babe*. Jocul era jucat și de fete și de băieți.Unul dintre copiii imită o babă: se încovoaie, tușește, ia o bâtă în mână.Ceilalți copiii îl urmează întrebându-l unde merge.Baba răspunde că la biserică.Copiii o întreabă dacă nu vrea să ducă cu ea și un copil.Baba le spune că îl ia doar dacă se va purta cuviincios.Apoi copilul luat face o boacănă și baba cu bâta aleargă după ceilalți copiii.Cel prins devine babă.

Acest joc, cunoscut sub numele de *Babe urâte* sau *Babe gâbe*, era încă performat prin satele sârbești la mijlocul secolului trecut.

7. *Loncici* (Olcuțe) a fost în secolul al XVIII-lea jucat mai ales de fetițe. Se juca în cerc.Fiecare fată punea în față un copil mai mic, care stătea ghemuit și care era olcuță.O singură fată rămânea fără pereche.Ea fugea în jurul cercului și la un moment dat se oprea brusc și întreba:

-*„Cu cât vinzi olcuța?*

-*Cu cinci, cu șase...*

Dar nu ți-o dau nicicând

-*De 2, 3, 4 ori roată!"*

La acestă comandă, cele două fug în două direcții diferite și prima care ajunge la olcuță o ocupă iar cealaltă rămâne fără pereche și jocul continuă. Jocul se joacă și azi în școlile sârbești.

8.*Kvocike* (Cloște).Un copil era cloșca iar ceilați copii se prindeau unii de alții, ținându-se de curele sau de haine, iar primul se prindea de cloșcă. Cloșca mergea într-o anumită direcție cu toți puii după ea, strigându-i: „pi-pi-pi" .Cum se apropia copilul care era uliul, cloșca făcea „cât-cât-cât". Ea se împotrivea cu mâinile, apărându-și pui, care se ascundeau la spate ei, de uliu. Copilul smuls devenea uliu.

https://biblioteca-digitala.ro

Jocul, a purtat mai târziu sub numele de *Cloşca şi uliu* şi se mai juca încă prin anii 1970 în curţile şcolilor.

9. *Proşta* se juca pe iarba izlazului.Un copil, apoi doi, apoi trei stăteau în patru labe, cu capul între picioarele celui din faţă, iar restul copiilor fugeau în viteză şi săreau peste spatele acestora. Jocul, cunoscut mai târziu sub numele de *Trule kobile* (Iepe putrede) s-a jucat până nu demult la sate.

10. Joc de băieţi, *Vrabţa* sau *Popika* se juca cu bâte de 1 metru, ce semănau cu cozile de mătură.Numele de *Popika* s-a păstrat până prin anii 1930, ca de prin 1960 să fie redenumit *Cileghe*, încât celor care-l jucau li se spunea *„cilegari"*.

11. *Jmura* (De-ascunsa). Descrierea jocului în jurnal este parţială însă jocul se joacă de către copii şi astăzi, în acelaşi mod.

12. *Caii* a fost un joc de băieţi practicat încă şi secolul trecut. Un copil sau doi erau „cai", iar al treilea vizitiul. „Caii" alergau, băteau din picioare, nechezau imitând animalele. Erau înhămaţi cu sfoară de cânepă iar în gură aveau o zăbală făcută dintr-un lemn subţire. Vizitiul avea în mână un bici, cu care îi strunea, iar caii trebuiau să execute comenzile.

13.*Ţariţe* (Regine) se juca în jurul mesei, de către copii dar şi de către adolescenţi. Se lua o crenguţă groasă de un deget şi lungă de 4-5 degete, care era crăpată în două.Cele două bucăţi erau apoi unite la loc, prinse cu 2 degete de un capăt şi apoi scăpate pe masă. Dacă cele două bucăţi cădeau ambele cu partea tăiată în sus, cel care le-a aruncat devine *ţar*, dacă cad cu coaja în sus devine *subaşa* (agă), dacă cad, o bucată cu coaja în sus şi cealaltă cu lemnul, cel ce le-a aruncat devine *om vinovat*. *Subaşa* îl întreabă pe *ţar* câte lovituri să-i dea *omului vinovat* , iar

https://biblioteca-digitala.ro

loviturile se dădeau în palmă cu un fular.Jocul a fost cunoscut ulterior sub numele ce *Cicia-Micia* şi s-a jucat până la sfârşitul secolului trecut.

În sfârşit, vorbind despre copilărie, Sava Tekeljia aminteşte şi de jocurile de iarnă: datul pe gheaţă, bătaia cu bulgări de zapadă sau datul cu sania.

Alături de aceste descrieri, jurnalul mai conţine şi câteva cântece –formule, care reprezintă una dintre cele mai vechi specii din folclorul copiilor.La origine unele au fost versuri, cărora li s-a atribuit o forţă magică, însă în timp ele şi-au pierdut funcţia iniţială.

a) 1-2-3 1-2- 3
Magaraţ şi ti! Măgar eşti tu!

b) Una- duna
Trina –pana
Sinka- linka
Sogia- vogia
Slava- cioc![5]

c) 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10
Izaşto beli meseţ A ieşit luna plină
Da jenimo sina Să însurăm fiul
Da piemo ruina vina Să bem vin roşu

Încheind acestă prezentare, constatăm, că cele mai multe din aceste jocuri de competiţie sau care au avut la origine funcţii rituale au dispărut în ultimele decenii, locul lor fiind luat de computer.Pierderea este cu atât mai mare cu cât ele şi-au avut rolul şi rostul lor formativ.În plus, fiind vorba despre jocurile unei minorităţi care trăieşte azi într-o majoritate de alta cultură, pierderea afectează implicit identitatea etnoculturală a grupului.

https://biblioteca-digitala.ro

NOTE

[1] Andrei Oişteanu, *Folclorul copiilor.Reminiscenţe magico-rituale*, în Ordine şi Haos, Mit şi magie în cultura tradiţională românească, Ed.Polirom, Iaşi, 2004, p.337

[2] Obiceiul se mai păstrează şi azi în comunităţile rurale

[3] Rit de fertilitate la sârbi

[4] Intitulat în traducere *Edificarea sau material pentru descrierea vieţii mele*, textul a fost publicat în anul 1876 în vol.119 din Matica srpska (Novi Sad).

[5] Este o incantaţie azi fără conţinut semantic

SERBIAN GAMES FOR CHILDREN FROM BANAT AREA CLOSE TO RIVER MURES

Abstract

Traditional games for children, often overlooked by ethnologists, are, many of them, rudiments without semantics of some rites took over from adults. Others have a formative role (competition, initiation) being designated to develop certain skills.

The earliest description of Serbian children games from Arad area is found in the diary of Sava Tekeljia (1761-1842) a nobleman from Arad. Referring to his childhood years in the Serbian district of Arad, he describes 24 games for children ("levitating", "buttons", "ball on the roof", "hen", "queens", etc.) that he was playing with children of his age.

Making reference to these games by the author of the journal is important because they are components of the traditional Serbian cultural model. Most of them have been transmitted over long periods, being played by children in Serb-inhabited villages around Arad, until the latter 50s. Their disappearance marks, once again, losses in traditional culture, so important to the preservation of identity, for minorities.

https://biblioteca-digitala.ro

CSANÁDALBERTI ELSŐ SZLOVÁK TELEPESEINEK SZÜLETÉSI ÉS KERESZTELÉSI SZOKÁSAI AZ INTEGRÁLÓDÁS JEGYÉBEN 1844 – 1870

Krupa András, Békéscsaba(Hu)

Mielőtt utalnánk Csanádalberti első szlovák telepeseinek születési és keresztelelési szokásai integrálódási jegyeire, röviden és vázlatosan be kell mutatnunk a település létrejöttének történeti körülményeit. Bizonyára ismétlésnek hatnak ezek az adatok, miután e konferencián elhangzott korábbi két előadás első mondataiban már szóltunk róla. A mostani mondandónkhoz azonban nélkülözhetetlenek.

Tehát az első évek települési tényei:

Csanádalberti dohánykertészségként alakult 1843/44-ben, melyet a magyar királyi kamara temesvári igazgatósága hozott létre az ezidőtájt Csanád vármegyében telepített e típusú helységek egyikeként. A szomszédos Ambrózfalvával együtt Pitvaros lakóinak büntetéseként e helység határának kétharmadát kapta, mivel a pitvarosiak nem voltak hajlandóak teljesíteni a kamara elvárásait.

A telepesek döntő részét főként Tótkomlósról, illetőleg kisebb számban Pitvarosról érkezettek alkották. Azonban kiderült, hogy jelentős hányaduk a mai Szlovákia szinte mindegyik vidékén született. Ők tehát átmenetinek tekintették előző lakóhelyüket, s a jobb remény tervével jöttek ide. Szép számmal települtek ide olyanok is, akik közvetlenül a felvidéki szülőhelyükről érkeztek vagy kis családi, rokonsági csoportokban vagy egy faluból nagyobb tömbben [pl. az árvai Zsaskóból (Žaškov) nagyobb

https://biblioteca-digitala.ro

lélekszámban, mint a közeli Nagylakról]. De rövid időre itt próbáltak szerencsét a Torontál megyéből, „Bánátusból" származó magyar dohánykertészek, és szórványosan betelepültek az 1850-es évekbeli nagy levándorlási hullám galíciai, Sáros, Szepes megyei jövevényei. Ez utóbbiak széles dél-alföldi térségbeli előfordulási helyéről alapos tanulmányt készített, SZABÓ Ferenc.[1] A község első negyedszázadában letelepült, közben eltávozott vagy ideiglenesen itt megfordult személyek, családok tagjai 95 helységben *születtek* (ebből 52 település a mai Szlovákiában található). A falu négy évtizedes történetét megíró helybeli lelkész, CZINKOTSZKY Márton szerint a nagy fluktuáció miatt az első telepeseknek mintegy az egyharmada vált csak végleges lakossá.[2]

A bevezetőhöz még két megjegyzés: A Csanádalbertivel egyidőben alapított szomszédos Ambrózfalvára kis kivétellel békéscsabai evangélikus szlovákok települtek, náluk ez a permanens migráció nemigen észlelhető, holott ők is kemény szerződési feltételeket fogadtak el. Csanádalbertire is mindenekelőtt evangélikus szlovákok jöttek, de számtalan vidékről érkezvén a kezdetekben nem alkottak egységes közösséget. Tehát nem mindig játszanak elsődleges szerepet az elviselhetetlen gazdasági körülmények egy település, de stabilitásában vagy akár megszilárdításában.

A másik: CZINKOTSZKY 1884-ben a szlovák nyelvű monográfiájában azt állította, hogy a két szóban forgó helység Ambrózi Albert temesvári prefektus vezeték-, ill. keresztnevétől kapta elnevezését. E monográfiát forgató későbbi szerzők napjainkig ezt a feltevést fogadták el, sőt a helyismereti iskolai órákon a 20. század közepéig is így tanították.[3]

CZINKOTSZKY később a magyar nyelvű tanulmányában magyarázat nélkül korrigálja ezt a feltevését. Az anyakönyvek élére helyezet kéziratában (melyek 1870-ig tartó első kötete elpusztult, de az Országos levéltárban megmaradt mikrofilmen)

https://biblioteca-digitala.ro

viszont leírja, hogy a Temesgyarmathán élő utódok közölték vele, hogy Ambrózi keresztneve Lajos volt, és a falu Lónyai keresztneve után kapta elnevezését. Idézem: „A magyar kr. Kincstárnak az 1843-ik évben Temesváron két főbb hivatalnoka székelt: Ambrózi Lajos kamara administrator és Lónyai Albert koronaőr, ki később Ugocsa megye főispánya lett. S miután Csanád megye két községe az ő buzgólkodásuk s fáradozásuk folytán keletkezett, Lónyai Albert keresztneve után emlékül is egyik község Alberti, a szomszédbéli másik község Ambrózi Lajos vezetékneve után Ambrózfalva nevet kapott".[4] Remélhető, hogy ezt a tudományos hiedelmet véglegesen sikerült tisztázni.

A születési és keresztelési adatokat számba vevő feldolgozásunk a fentebb említett anyakönyvek első kötete felhasználásával készült.

Az integrálódás jegyeit mindenekelőtt a házasodás partnerei kiválasztásában fedezhetjük fel. A születés számaránya, a gyermekek számának alakulása egyformán utal a faluközösség egységesülő folyamatára, miként a lakosság mennyiségi erősödésére is. Az újszülöttek számának alakulásáról három fokozatot tudtunk felállítani. Kimutatható a törvényes és az ún. törvénytelen gyermekek aránya alapján a helyi erkölcsi szemlélet integrálódása, illetőleg a szülők foglalkozásából fakadó egységesülés. A keresztelés napjai távlatosan integrálódó jelenségként értékelhetők, miként a keresztszülők kiválasztásának rendje és gyakorlata is. A keresztnevek kicsi száma is arról tanúskodik, hogy mely nevek voltak a helyi közösségben általánosak. A kialakuló tendenciát tükrözik az evangélikusok és más vallásúak keresztelési eljárásai is.

A továbbiakban részletesen szólunk minderről:

A keresztelési anyakönyv a születés és a keresztelés részadatait – miként a temetkezési anyakönyv a halál és a temetés időpontját – 1844 őszétől tartalmazza. Célszerűnek látszik, hogy

https://biblioteca-digitala.ro

bevezető összehasonlításként a két életforduló adatait egymás mellett közöljük, noha a halálozással kapcsolatban külön tanulmányt készítettünk, s e konferencia tanulmánykötetében közre is adtuk.

Év	*Az újszülöttek száma*	*A halottak száma*
1844. november 23-tól:	*7*	*4*
1845:	*28*	*32*
1846:	*35*	*20*
1847:	*38*	*38*
1848:	*43*	*88*
1849:	*59*	*81*
1850:	*51*	*11*
1851:	*44*	*19*
1852:	*56*	*20*
1853:	*39*	*39*
1854:	*44*	*23*
1855:	*50*	*56*
1856:	*58*	*27*
1857:	*51*	*48*
1858:	*60*	*51*
1859:	*50*	*49*
1860:	*57*	*86*
1861:	*45*	*49*
1862:	*38*	*60*
1863:	*54*	*41*
1864:	*34*	*22*
1865:	*49*	*28*
1866:	*58*	*71*
1867:	*46*	*56*
1868:	*59*	*34*
1869:	*47*	*34*
1870:	*49*	*31*
	1271	*1096*

https://biblioteca-digitala.ro

A tárgyalt időben tehát összesen 1271 gyerek született, és 1096 fő halt meg. A születések és az elhalálozások száma nem sokban tér el. Noha a natalitás magasabb arányú, s az újszülöttekhez képest kisebb számban következett be a halál, a nagy születésszám mellett mégis magasnak tekinthetjük az elhunytakét is. A születések és a halottak számát megjelentette CZINKOTSZKY Márton is. Az általa közreadott számokhoz képest azonban csekély módosításokkal el kell térnünk. Ő a születéseknél az 1844-45-ös év adatait összevonta. A halottaknál elírta, nem vette észre a téves számozást. 1851-ben történt az az eset ugyanis, hogy a két esztendős Chovanecz Mihály „feléledt még a temetés ideje elérkezék". Ezt a megjegyzést a lelkész azután írta be – mintegy a tetszhalottakról szóló hiedelemmondák igazolásaként – amikor már sorszámmal ellátta, s az elhunyt adatait, valamint a temetés időpontját is feltüntette. A továbbiakban viszont az elhunytak sorszámán nem változtatott. CZINKOTSZKY mindig a keresztelés időpontját vette alapul, mi pedig a születés tényleges idejét, így 1865-ben és 1868-ban eggyel több, s az utána következő két évben ugyanennyivel kevesebb nálunk az újszülöttek száma.[5]

A születések számát érzékelhetően az 1848-as skarlát, „vöröshimlő" járvány talán annyiban befolyásolta, hogy a következő évben többen születtek, miként az 1855-ös kolerajárvány nyomán is. Ezt a jelenséget akár a faluközösségnek, a családoknak mintegy közvetlen hatású önvédekezéseként is értékelhetjük. Az 1862-es pusztító szárazság, éhinség ilyen közvetlen hatása nem figyelhető meg, de a Szerémségbe történő 1863. évi exodust és az 1866-os újabb kolerajárványt követően viszont csökkent a gyermekszám 1864-ben, ill. az 1870. évben.

https://biblioteca-digitala.ro

A családok újszülötteinek a száma egyúttal utal a lakosság létszámának a változására is. A létszámot tekintve szolid népességgyarapodásról beszélhetünk: Az 1844/45-ös összeírás szerint 578-an voltak, 1851-ben 773-an, 1856-ban 883-an. A népességszám terén 1858-ban érik el a csúcsot: 990 fő. Ettől kezdve fokozatosan csökken a lakosság: 1859: 903, 1869: 882 fő. Vizsgálódásunk utolsó évében, 1870-ben pedig 848. A csökkenés 1877-ig tart (754 fő). 1884-ben CZINKOTSZKY monográfiája írásának évében már 915 fő.

A családonkénti gyerekszámot éppen e változások miatt nehéz megállapítani az anyakönyv alapján. A megközelítően pontos adatok rögzítése érdekében ezért három időbeli kategóriát állítottunk fel.

a/ a gyerekek száma azoknál a családoknál, amelyek gyermekei a falualapítástól kezdve 1850-ig születtek

b/ az 1851 – 1860 között születettek, családonként

c/ az 1861 – 1870 közötti időszakban születettek száma családonként.

A teljesebb kép érdekében besoroltuk a másutt született, de a családokkal itt élő gyermekeiket, ill. a faluban meghaltakét is. Az itt házasodott, de szintén másutt született fiatalokat ki kellett hagynunk, mert az esketési anyakönyv nem közli a szülők nevét (kivéve az első néhány évet), és a sok azonos vezeték- és keresztnév miatt nem lehetett megállapítani, mely családhoz tartoznak eredetileg. S a házasságkötők e falusi környezetben voltaképpen külön családnak is tekinthetők. A SZABÓ Ferenc által kigyűjtött és számunkra készségesen átnyújtott más megyebeli helységekből származó adatok hasonló gyerekszámot mutatnak családonként a regisztrált telepeseket, levándorlókat illetően.[6]

https://biblioteca-digitala.ro

Szerintünk az alábbi adatok hitelesen mutatják a gyerekek számát családonként. Ha másra nem, a gyermekáldás tendenciájának kimutatására tájékoztatásként felhasználhatók. Az újszülöttek száma családonként

Gyerekszám	*1844 – 1850*	*1851 - 1860*	*1861 – 1870 között*
12	1	-	-
11	-	-	1
10	1	-	-
9	2	-	9
8	8	3	1
7	7	10	1
6	11	15	4
5	14	10	9
4	18	19	9
3	22	23	22
2	21	31	23
1	43	56	40

Az első kategóriába (1844 – 50) tartozó újszülöttek száma viszonylag megbízhatóan tükrözi, hogy ekkor még erős volt a be- és kivándorlás, másrészt azt, hogy a telepesek zöme az érett felnőttkorba tartoztak. Szerintünk azért is lehet nagyobb számú az egy gyerekes család (43), mert ők idősebb koruknál fogva már nem szültek többet, a korábban napvilágot látott gyerekeik pedig már felnőttek voltak, s önálló családot kezdtek alkotni. De feltételezhetjük azt is, hogy az egy gyermek megszületése után a család nem maradt itt, hanem továbbvándorolt. Az anyakönyvben viszont csak ilyen adatunk van.

A második kategóriához tartozókat lehetne a legkiegyensúlyozottabbaknak tekinteni. Nekik van a legtöbb gyermekük. Ekkor részben már megállapodott a lakosság. A harmadik kategóriabeli házaspárok zömmel még a fiatalobb korhoz tartoznak. Az ő aktív szülési szakaszuk kisebb-vagy

https://biblioteca-digitala.ro

jelentős része a tárgyalt időszak, tehát 1870 utánra esik, emiatt is magasabb az egy gyermekesek száma (40), s az egyetlen 11, 8 és 7 gyermekes családon túl emiatt valamivel nagyobb számban a 6 gyerekesek következnek, s e kategóriában az előző kettőhöz képest legkevesebb az újszülöttek száma is.

Az első két kategóriában is elenyésző a 12 és a 10 gyerekes családok száma. Náluk nagyobb csoportot alkotnak a 9, 8, 7, 6 és 5 gyerekesek. Ugyanakkor mind a három kategóriában a zömöt a 4, 3 és 2 gyerekes családok képezik, s az egy gyerekesek aránya is a legmagasabb. Megfigyelhető az is, hogy a termékenyebb családoknál évente vagy minimálisan kétévente következik be gyerekáldás.

Annak ellenére, hogy viszonylag magas az egy-, két gyerekesek száma, a felmérésünk azt tanúsítja, hogy a helység létének első negyedszázadában követendőnek tartották a sokgyermekes családi mintát. S ha a lakosok közül többen maradtak volna helyben, ez a népi követelmény statisztikailag is jobban kidomborodott volna.

Az újszülöttek számát növelték a „törvénytelen ágyból", „törvénytelenül" született csecsemők. Olyan megesett lány, akinek nem ismerték az apját, kevés volt, a férfi legtöbbször vállalta a gyereket (14 gyermek esetén). A lányanyák közül 4 kertészlány, 1 szolgáló-, ill. 3 zsellérlány volt, akinél nem tüntetik fel az apát. Sokan élettársi viszonyban, „vadházasságban" éltek, emiatt gyermekeiket is a törvénytelenek közé sorolja az anyakönyv (pl. Zán Györgynek 4, Jachim Mártonnak 4, Bohács Jánosnak 2, Paulóu Pálnak 2 gyermeke született így).

E párok később egybekeltek, és törvényesítették gyermekeiket. A törvénytelen újszülöttek egy részének az apja katona, mint pl. Paulóu Pál, aki viszont a leszerelés után azonnal feleségül vette gyermekei anyját, Matejdesz Juditot. Hasonló lépésről tanúskodik Král Pál béres és Koren Judit hajadon közös

https://biblioteca-digitala.ro

gyerekének keresztelésekor írt bejegyzés: „két tanú előtt íratott be az apa neve, később házasságra léptek". Egy pitvarosi ügyvéd, Simon István nem itt született házasságon kívüli gyermekét Csanádalbertin kereszteltette meg, nyilván azért, nehogy kitudódjék, hogy gazdaasszonyától, Balás Rozáliától született a gyermeke. A lelkész viszont bejegyzi: „Simon István úr maga vallotta be magát apjának". Ebben az időszakban összesen 40 törvénytelen gyermek jött a világra, ez a szám akár magasnak is mondható. Azonban mint láttuk, főként a „vadházasok" növelték a számukat, s a magányos lányanyák száma elenyésző (7).

A vizsgált időben meglehetősen szép az ikergyerekek, „kettősök" száma: összesen 14 családnál következett be e szerencsés gyerekáldás (sajnos, sokuk meghalt). A Szikora Mihály – Drjen Zsuzsa kertészéknél kétszer is volt ikergyerek (az első ikerpár 1862-ben azonban „holtszülött" volt, és csak az 1866-ban született Erzsébet és Éva maradt meg).

A hozzáférhető anyakönyvi adatok alapján 306 esetben vizsgálhattuk az újszülöttek szüleinek társadalmi helyzetét is (azokét, akiknél szerepel a foglalkozásuk). A szülők többségét kertészgazdák („kertész") családja alkotta (1844-ben „földmívelő", 1870-ben „haszonbérlő" névvel illették őket): 161 család. Ha azt vesszük figyelembe, hogy az alapító telepesek földet bérlő kertésznek szegődtek, hozzájuk képest magas a zsellér (80) és a béres (34) családok száma (összesen 114). A kisiparosok közül 1-1 csizmadia és „magyar tímár", 2 – 2 szűcs és molnár, 3 – 3 kerékgyártó és kovács családnak voltak gyermekei.

Szintén a születési adatok alapján megállapíthattuk a társadalmi mobilitás jellegét, vagyis az alacsonyabb, ill. magasabb társadalmi réteghez való jutás irányát is, ha ez a folyamat nem is volt nagyarányú. Az anyakönyv szerint zsellérekből 9-en váltak kertészekké (haszonbérlőkké), viszont

https://biblioteca-digitala.ro

három kertészből zsellér (béres) lett. Volt olyan is, aki visszakapaszkodott: kertészből előbb zsellér, majd ismét kertész lett. Nyolc apa katona volt. Közülük a leszerelés után egyikük zsellér, 4 pedig kertész bejegyzést kapta. Időközben az egyik zsellér pedig bevonult katonának. A ranglétrán felfelé haladt egy kanász, aki egy ideig zsellérként élt, majd végül kertésszé emelkedett. 12 béresből pedig vagyontalan zsellér, majd házas zsellér lett. Viszont zsellérből 3 „csúszott le" béressé.

A kisiparosok egy része zsellér is volt (1 – 1 kerékgyártó, szabó és szűcs). A mobilitásra vonatkozó anyakönyvi adatok hitelesek. Pl. az ükapa Krupa András, béresként kezdte, nős emberként katonai szolgálaton is részt vett, majd zsellér, utána házas zsellér, végül pedig kertészgazda státuszát érte el.

Az anyakönyvi bejegyzésekben a fentieken kívül az apák között volt juhász, gulyás, csősz, valamint az értelmiségi jellegűek közül jegyző, tanító és nem falubéli erdőmester és magánzó is.

A keresztelés fontos, elmaradhatatlan egyházi aktus és népszokáselem volt. Ezért számbavettük a keresztelés időpontjának alakulását is. Ehhez az anyakönyv pontos forrásként szolgált. A vizsgált évtizedekből két szakaszt emeltünk ki: a település életének első tíz esztendejét (1844 – 1854.), ill. a kutatott negyedszázad utolsó öt évét (1866 – 1870.).

A 20. század közepén a keresztelés rendszerint majdnem egy hét múlva (az 5-6-7. napon) zajlott le, és lehetőleg az első vasárnapon. Viszont mind a két vizsgált szakaszban általánosabb volt a korai keresztelés, bár az utolsó 5 évben mintha a számok azt jeleznék, hogy gyakoribbá váltak a későbbi keresztelések. Mintegy átmenetet képezve a következő század népi megvalósítása irányában. A minél előbbi keresztelést az újszülöttek gyakori elhalálozása s a korábbi hagyományhoz való ragaszkodás is előidézhette.

https://biblioteca-digitala.ro

Az alapítás évéből (1844.) a 7 megkereszteltnek a napja nincs feltüntetve, ezért kezdőévnek 1845-öt vettük. Az első évtizedben legnagyobb számban egybevéve a 2. (679 és a 3. (149) napon tartották meg a keresztelőt. Kiemelkedően magas a 3. napi keresztelők száma, s tekintélyes az arányuk a 4. napiaknak (97) is. Az 5. napon már megcsappan a számuk (44). Szintén csekélyebb a számuk a 6. (14) és a 7. napi (6) kereszteléseknek. A 8-9-10. napokon pedig csak egy-egy gyerek került a keresztvíz alá. Ez utóbbi időpontok távolabbi lakhelyre utalhatnának, bár a messzebbi tanyákon élők meglepően hamar hozták keresztelésre a csecsemőt (pl. Királyhegyesről többször a születés napján). Az aznapi keresztelést valószínűleg a gyenge, koraszülött („idétlen") gyereken végezhették (12).

Ebben az időszakban összességében a 2., 3. és a 4. napi keresztelés általánosnak tekinthető.

Az 1866 – 70. közötti években a 3. (91) és a 4. napi (27) keresztelés került túlsúlyba, majdnem azonosra csökkent a 2. (24) és a 5. (27) napi keresztelés. A 6. napon megvalósult keresztelő száma az előző évekhez képest nem változott (13). A 7. ,8. és 10. napi keresztelés továbbra is elenyésző (összesen: 11). S az aznapi keresztelő ugyancsak nem magas (8). Ezen évekből a „holtszülött", „nem kereszteltetett" csecsemők száma 8, összesen 19-et vezettek fel.

A keresztelésre gyermekeiket rendszeresen behozták a Nagykirályhegyesi (Királyhegyesi) pusztán a faluból és máshonnan települt szülők is. 1849 – 70. között 14 újszülött került így keresztvíz alá. Elsősorban az ott élő evangélikus jöttek, de volt köztük 2 református („helv. Hitv.) is. Szintén református gyermeket kereszteltek meg a *makói tanyáktól,* ill. katolikust vegyes házasság révén a *palotai tanyákról* is. Itt keresztelték Molitorisz Pál helybeli evangélikus lelkész Paulich János erdőcsőszhöz férjhez ment lányának Tornyán született gyermekét

https://biblioteca-digitala.ro

is. A Csanádalbertiről máshová kirajzott házaspárok is az anyatelepülésen törekedtek megkeresztelni gyermekeiket. A Battonya menti pusztai Havran Mátyás kertész – Gyorgyai Katalin és a Kaszaper pusztai Hegyes (híres) Mátyás – Bova Mária béresek ott napvilágot látott újszülötteit csanádalbertin keresztelték.

A keresztelés napja (1845 – 1854)

Év	aznap	2. nap	3. nap	4. nap	5. nap	6. nap	7. nap	8. nap	9. nap	10. nap
1845	2	10	13	7	6	2	1	1	-	-
1846	1	2	18	5	-	-	-	-	-	-
1847	-	6	18	9	3	1	-	-	1	-
1848	-	6	8	9	2	2	1	-	-	-
1849	-	6	14	15	6	2	-	-	-	-
1850	2	8	19	13	5	-	-	-	-	-
1851	1	5	20	10	5	2	-	-	-	-
1852	3	7	15	15	5	5	1	1	-	-
1853	2	7	10	7	5	-	-	-	-	-
1854	1	10	14	7	7	-	3	-	-	-
Összesen:	12	67	149	97	44	14	6	2	1	-

A keresztelés napja (1866 – 1870)

Év	aznap	2. nap	3. nap	4. nap	5. nap	6. nap	7. nap	8. nap	9. nap	10. nap
1866	1	2	17	19	7	3	-	-	-	-
1867	1	1	22	8	4	2	1	-	-	-
1868	2	1	16	20	8	5	1	-	-	-
1869	-	2	15	17	4	2	-	-	-	1
1870	4	2	21	11	4	1	-	1	-	1
Összes	8	8	91	75	27	13	2	1	-	2

https://biblioteca-digitala.ro

Néhány családnak csupán lánygyermekei születtek (pl. Burjan András kertész – Bencsik Ilona házaspárnál: 5 lány), ill. csak utolsó gyerekként jött meg a várt fiú. Előfordult az is, hogy csak fiúk születtek (pl. Bulavcsjak János – Kukucska Anna házaspárnál: 6 fiú, Galisz András – Gerlyet (?) Mária házaspárnál: szintén 6 fiú).

Megtörtént, hogy az adott házaspárnak az első gyermek születése után csak nagy szünet nyomán jó sokára lett újra gyermekük pl. Budai Pál – Moravszky Mária házaspárnak 1. gyermekük 1848-ban bekövetkezett halála után csak 1866-ban születtek ismét gyermekeik, egymás után 4 is.

Sajnos, az első állami, vármegyei közigazgatási összeírások táblázatai alapján nem lehet hitelesen kimutatni a gyermekek számát, mert pl. 1844/45-ben (s az utána következő években) ugyan külön rovatban tüntetik fel a fiúgyermekek számát, azonban a nőknél valamennyi „asszonyi nembélit általjában" minden korút besorolnak, a két nemet pedig 1 – 18 esztendős korig együttesen számolják. Ugyanakkor külön rovatot találunk a nőtlenekről és a 40. évnél idősebbekről. Vagy: előfordul, hogy a Nőtelenek és özvegyek rovatban semmilyen adat sem szerepel, de az Észrevételek Nőtelen rovatában már igen. A Feleségek rovat is néhányszor üresen maradt, míg az Észrevételek rovatában Feleségek című rovatában pl. 2 fő. Az 1844/45 év összesítésében csak az evangélikusok számát közlik, holott reformátusok kezdettől fogva laktak itt, s ez időtáj szórványban megjelentek a katolikusok is.[7]

A keresztszülők száma az anyakönyv szerint mindig kettő. A nevek alapján észlelhető, hogy a népi gyakorlatban kevés alkalommal kértek fel keresztszülőnek egyazon házaspárt. A férj vagy a feleség viszont külön-külön számos esetben lehetett keresztapa vagy keresztanya. A házasság ugyan nem képezett akadályt, de legtöbbször másnak a párját kérték fel az egyik

https://biblioteca-digitala.ro

keresztszülőnek. A férjezett nőt és hajadont igen nehéz megkülönböztetni a vezetéknév alapján, mivel gyakran csupán a férj vezetéknevét és a nő keresztnevét jegyezték be (pl. Domanovszky Andrásné Klenovszky Anna helyett csak: Domanovszky Anna), ugyanígy írták a hajadonlányét is. (Egyébként más alkalommal, kivált halál esetében is számtalanszor ezt a névhasználatot alkalmazták. Csupán akkor tudjuk meg az illető eredeti lánynevét, ha egyúttal közölték az elhunyt apja vezeték nevét is).

Nem volt gyakori – miként már a 20. században –, hogy a közvetlen rokonokat (fivért, nővért) kérjenek fel. Általában ismerőst, barátot, szomszédot vagy a távoli rokont tisztelték meg vele. Viszont megfigyelhető, hogy a kezdeti években a saját helységükből idetelepült, velük együtt érkezőket tették keresztszülőknek, ill. az ő vidékük szomszédos helységeiből jötteket. Jellemzőnek tartjuk a viszont meghívásokat. De ilyenkor is leginkább külön hívták meg csak a keresztapát, ill. a keresztanyát ugyanabból a családból. Majd viszonossági alapon szülőkké válván a keresztszülők ezt az apát vagy az anyát kérik meg keresztszülőnek. Az első keresztszülőit, akik akkor nem alkottak házaspárt, később ismételten felkérték, ha mással házasodtak is össze. De ha kivételesen a keresztszülők egymással házasodtak, megmaradhattak. Előfordult, hogy valamilyen oknál fogva a keresztszülői sorozat megszakadt, s új keresztszülők jelentek meg a további gyerek születésekor. Ilyenkor vagy csak az egyiküket cserélik fel, pl. a keresztapát, de a keresztanya tovább marad (ill. fordítva), vagy mindkettőt.

A keresztanya az, aki a keresztvíz alá tartotta az újszülöttet. Viszont ha lány volt, s később férjhez ment, a férjét is keresztapának szólította a keresztgyerek. Ugyanez történt, ha a legény keresztapa is megnősült: az ő feleségét is keresztanyának illett szólítani. Ezáltal névlegesen több keresztszüleje is lehetett

https://biblioteca-digitala.ro

a megkereszteltnek. A szülők az utóbbi keresztanyát komaasszonynak *(kmotra)*, ill. a névleges keresztapát komának (*kmotor*) nevezték.

CZINKOTSZKY viszont azt is írja, hogy a keresztelői lakomára számos komát és komaasszonyt is meghívtak[8] tehát az affiniális rokonság ebben az időben szélesebb kört ölelhetett fel.

Az anyakönyvben ritkán jegyzik fel, hogy a keresztszülőt Tótkomlósról vagy Pitvarosról hívták. Az adatoknál nyilván gyakoribb lehetett, de ha megtörtént, főként rokoni szálat jelzett.

Mint fentebb szóltunk róla, Csanádalbertin nem csupán evangélikus gyerekeket kereszteltek meg, hanem más vallásúakat is. A református újszülött megkereszteléséhez általában nem kellett hozzájárulást kérnie az evangélikus lelkésznek, bár pl. Mészáros Ferenc „helv. hitv. „ és Tóth Katalin „evang." Szülők gyermekének 1865-ben való kereszteléséről szóló irat „megküldetett kivonatkép a makói helv. lelkészi hivatalnak". Ha az egyik szülő katolikus volt, a másik evangélikus, a gyermeket „Palotáról hozott engedély alapján" keresztelték meg, vagy: „a (katolikus) palotai lelkész egyetértésével". Pl. 1859-ben Klement Mátyás „R. Cath." – Faragó Julianna „evang." Bérespárnak János fia, ill. 1860-ban Krnács Tamás „ev. Zsellér" – Hroncsek (Hronecz) Mári „r. kathol." zsellérnő Erzsébet lányának keresztelésekor. 1864 – ben egy „helv." vallású apa és „r. kath." anya gyermekét is megkeresztelték. Az 1850-54 között a vegyes vallású szülőktől származó gyermekek keresztelésekor a lelkész még nem jegyezte be, hogy hozzájárulást kért volna, ám miután 1858-tól ugyanaz a lelkész írja le az engedélykérés módját, feltételezhető, hogy mindig ez volt szokásban.

Csanádalbertin egyetlen csecsemőt kereszteltek meg görögkeletiként („görög nem egyesült"), Árgyelán Tódor juhász és Nyári Julianna „Alberti maradványföldön" élő házaspár

https://biblioteca-digitala.ro

Mihály gyermekét 1867-ben. A szülők azonban elmentek a legfelsőbb fórumokig, a vallás- és közoktatási miniszterhez is, hogy változtassa meg a bejegyzést, aki 1914. decemberben kelt „intézvénye" szerint elfogadta a szülők görög katolikus vallását, s a „görög nem egyesült" szöveget tévesnek nyilvánította.

Az itt élő értelmiségiek más helységből hozták a keresztszülőket. A „helybéli jegyző", Braxatoris János lánya keresztapjának a szemlaki jegyzőt és feleségét kérte fel, míg Molitorisz Pál unokájának keresztszülei Vattay György „kamarális tisztviselő" és Murárik Mária tanítónő voltak.

Az anyakönyvből megállapítható a keresztnév választásának a jellegzetessége is. Fő sajátossága, hogy igencsak szűkkörű a repertoárja. A bő negyedszázad során a helyi szlovák lakosság a fiúk számára mindössze 14, a lányok számára pedig 10 névből választottak a keresztelés során. (Ide soroltuk a csekély magyar származású gyerekek névadását is, ha azonos keresztnévről volt szó.) De közülük mind a fiúk, mind a lányok esetében öt-öt név a mérvadó, mindkét nemnél azonban messze kiemelkedik két-két keresztnév (János, Pál és Zsuzsanna, Mária).
A fiúk keresztnevei (zárójelben az anyakönyvbeli névváltozatok):
János: 155
Pál: 103
István (Istvány): 85
Mihály (Mihal): 78
András: 55
György: 54
Márton (Mártony): 31
József (Jósef, Jozsef, Jozsi): 24
Mátyás: 21
Ádám (Adam): 7
Sámuel: 6
Tamás: 2

https://biblioteca-digitala.ro

Gergely: 2
Péter: 2

A fiúnevek közül az András és György azonos kedveltségű, Péter keresztnév pedig csak 1869-ben tűnik fel. Csupán magyar vagy vegyes házasságbeli keresztségben fordul elő: Ferenc (2), Viktor, Károly (1-1) név.

A lányok keresztnevei (zárójelben szintén a névváltozatok):
Zsuzsanna (Susánna, Zsuzsi, Zsuzsa): 181
Mária (Mari, Mári): 157
Anna (Anni):93
Erzsébet (Erzsi): 72
Judit (Judita): 58
Éva (Eva): 15
Katalin (Kati): 10
Zsófia (Sofia, Zsófi): 9
Julianna (Julliana): 6
Ilona (Illona): 4

Magyar református családnál még megjelenik Rózsa (1), a helyi jegyző lányainál pedig: Jolán (1), Gizella (1), és Vilma (1) – az ő fia kapta a Károly nevet is. Az első időszakban a lelkész a keresztneveket előszeretettel írta kicsinyített formájukban (úgyszint halott, esküdő lányok esetében).

A keresztségben két nevet kaptak magyar református, ill. az értelmiséghez sorolható (tanító, erdőmester – paplány, magánzó) családok gyermekei: Josef – György (1), József – Pál (1), János – Bertalan (1), Kálmán – Bertalan (1), Imre – Antal (1). A már számbavett Ádám és Éva nevűek két alkalommal, mint ikerpár kapták keresztnevüket. Több gyermeknek azért adták pl. Pál, Mátyás, Gergely, András, Katalin, Éva stb. nevet, mert azon a napon vagy a közelében született.

A keresztelési anyakönyvben névtelenül sorolták fel azokat a kereszteletlen csecsemőket, akik holtan születtek („holtszülött"), csupán a nemüket közlik.

https://biblioteca-digitala.ro

E feldolgozásból kitűnik, hogy az anyakönyvek önmagukban is értékes források, és számos következtetés levonására, megállapítására alkalmasak mind az alig vagy nem ismert új adatállomány feltárására, mind pedig egy friss település első éveinek társadalmi, gazdasági, családi, vallási élete, valamint a keresztelés, a születés körüli sajátos és integrálódó népszokások megvalósulása tekintetében. Ezáltal pedig e tanulmány a község többboldalú történeti, néprajzi kutatásának fontos részét képezi.

JAGYZETEK

[1] SZABÓ F. 2004. 500 – 520.

[2] CZINKOTSZKY M. 1884. 7.

[3] CZINKOTSZKY M. 1884. 1.

[4] CZINKOTSZKY M. 1902. 34. CZINKOTSZKY M. 1889. Kézirat

[5]CZINKOTSZKY M. 1884. 21 – 22.

[6] Ezúton mondok köszönetet Szabó Ferencnek, hogy átengedte az idekapcsolódó korabeli hatósági jegyzőkönyvek, kimutatások anyagát.

[7] Kir. Kamarális haszonbérleti Albertfalva község Summás Táblázattya 1844/45-ik Katonai Évre; Az Alberti Kir. Kam. Dohány Kertész Albert Község Öszves Táblázatja 1847/48-ik. Pitvaros Alberti Kir. Kincstári feles dohány Kertész Községe népessége összeírása 1847/48 évben: Csongrád Megyei Levéltár Feudális Összeírások Levéltári Gyűjtemény XV. 15.a. Csanád megyei rovásadó összeírások 1 cs.

[8] CZINKOTSZKY M. 1884. 27.

https://biblioteca-digitala.ro

BERNULA Mihály – TAMÁSI Mihály
1968. Csanádalberti a szocialista mezőgazdaság útján. H. n.

CZINKOTSZKY Márton
1884. Dejepis osady Čanád-Alberti a nynejších jeji pomerů. Budapest.
1889. Kézirat.
1902. Az 1563-iki jobbágyok és Alberti. In: Csanád Vármegyei Régészeti és Történelmi Társulat Évkönyve. Szerk.: Czinkotszky Márton, Budapest. 23 – 51.

KOMOLY Pál
1922. Pitvarosi tanulmányok. Szeged.

SZABÓ Ferenc
2004. Sáros megyei szlovákok letelepedése a Körös-Maros vidékére 1853-1857 között. In: V službách etnografie – A néprajztudomány szolgálatában (Zborník na počesť sedemdesiatin Ondreja Krupu – Köszöntőkönyv Krupa András 70. születésnapja tiszteletére. Szerk.: Gyivicsán Anna, Krekovičová, Eva, Uhrin Erzsébet. Békéscsaba, 500 – 520.

https://biblioteca-digitala.ro

OBICEIURI DE NAŞTERE ŞI DE BOTEZ LA PRIMII COLONIŞTI SLOVACI DIN CSANÁDALBERTI, DIN PERSPECTIVA INTEGRĂRII (1844-1870)

Rezumat

Utilizând date etnografice, statistice, de istorie locală şi de istoria bisericii, articolul prezintă informaţii referitoare la naşterea şi botezul copiilor în primele familii de colonişti slovaci din Csanádalberti. Autorul arată modificările intervenite în primii 25 de ani de la colonizare în familii,apariţia procesul de integrare, reflectat în schimbarea obiceiurilor, odată cu alegerea unor parteneri de altă etnie la căsătorie. Analiza statisticilor indică o creşterea natalităţii,curba ascendentă corespunzând dezvoltării localităţii.

În sfârşit, cercetarea registrelor matricole de botez furnizează o serie de informaţii, precum cele privind ocupaţiile părinţilor, numele cele mai răspândite în epocă sau în ce măsură erau respectate normele etice (după numărul copiilor ilegitimi).

https://biblioteca-digitala.ro

HABITS FOR BIRTH AND BAPTISM OF THE FIRST SLOVAK SETTLERS IN CSANÁDALBERTI, IN TERMS OF INTEGRATION (1844-1870)

Abstract

Using ethnographic data and statistics, local history and church history, this article presents information about the birth and baptism of children in first families of Slovak settlers from Csanádalberti. It analyzes the changes happened in the first 25 years of colonization, the appearance of integration process reflected in changing baptism habits once mixed marriages occurred.

Statistical examination shows increased birth rate, which corresponds to the development of village. Finally, transcripts of baptism registers provide some personal information (parents' occupations, the most common names, to what extent ethical standards were met) important for group identity.

https://biblioteca-digitala.ro

A MAGYARORSZÁGI BOLGÁR SZÉPIRODALOM

Doncsev Toso, Budapesta(Hu)

Negyven éve már, hogy feleségem keresztszüleitől Dobroszláv-festményet kaptunk nászajándékul. Jelképesnek érzem, hogy otthonunkban a falon is láthatón kettős világ van jelen: Pannon táj bolgár ecsettel. A vingai születésű Dobroszláv Lajos, a kiváló magyar akavarellfestő ugyanis bánáti bolgár ősök ivadéka. Az elmúlt évtizedek során már sokszor, számos fórumon fogalmaztam meg töprengéseimet, gondolataimat a kettős kötődés kérdésköréről, amely jószerint kamaszkori eszmélésem óta foglalkoztat. Ilyenkor gyakran felidéződik bennem az a régmúlt, izgalmas beszélgetés is, amelyet az Ernst Múzeum-beli gyűjteményes kiállításán az idős mesterrel a származás és az érzésvilág, a szellemi örökség és az ábrázolásmód összefüggéseiről folytattunk.

Meggyőződésem, hogy korunkban bármely kisebbségi közösség nyelvi és kulturális fennmaradása elképzelhetetlen, ha nincs saját alkotó értelmisége. Könyvek, folyóiratok, képzőművészeti alkotások, zeneművek formálják tudatos közösséggé az embereket, mert az oktatásnál és a politikánál érzékletesebben és maradandóbban fogalmazzák meg az összetartozás, az önazonosság, az önérzet, az eszmények, az értékek és a hagyományok egységét.

A magyarországi bolgárság életerejét bizonyítja, hogy sok olyan művészt tarthat számon, akiket nemcsak származásuk tudata, hanem tevékenységük is az óhazai gyökerekhez köt és egyben a hazai szűkebb közösséghez fűz. Hadd utaljak itt Mazsaroff Miklós, Gendova Miroljuba, Ruszev Roszen,

https://biblioteca-digitala.ro

Szárencsev Károly festőművészek, Doncsev Antoni és Kozsuharov Ognjan szobrászművészek, Mamcserov Frigyes, Radevszki Teodor filmrendezők és olyan zeneszerzők, zenészek és előadóművészek munkásságára, mint amilyen Parov Nikola, vagy Hadzsikosztova Gabriella és Zafirova Lili.

Egyidejűleg elfogulatlanságra törekedve aggályaimnak is hangot kell adnom: jogosult-e magyarországi bolgár festészetről, zene- illetve filmművészetről, avagy szépirodalomról beszélnünk? A különálló egyéni életművek szerves egésszé épülnek-e, vagy csupán a rendszerező kutató művi osztályozása formálja őket egységgé? Az eredet illetve a születés és a munkálkodás földrajzi azonossága alapján beszélhetünk-e önálló kisebbségi szellemi közösségről?

Vitathatatlan tény, hogy az igazi művész szuverén, öntörvényű személyiség, aki a művészet általános szabályainak és saját szubjektumának engedelmeskedik csupán, és nagyon felszínes és erőltetett az a magyarázat és értelmezés, amely a mű titkait a szerző származásából és munkálkodása helyszínéből kívánja kikövetkeztetni. Mégis megállapíthatjuk, hogy alkotóink műveiben a mindkét irányba kötő kapocs a pályaív és a világlátás kitörölhetetlen részét képezi, és művésze válogatja, hogy mindez érzékletesebben, avagy csupán áttételesen nyilvánul meg. Lehetetlen észre nem venni, hogy még a magyar iskolázottságú bolgár művészek művei mögül is lépten-nyomon felbukkan a szláv érzékenység, a mediterrán vérmérséklet vagy éppen a konkrét bolgár motívumkincs.

A magyarországi bolgár szépirodalom meghatározása, avagy csak körülírása egyszerűnek tűnhet első megközelítésben,

https://biblioteca-digitala.ro

azonban a mélyebbre hatoló vizsgálódás rögtön cáfolja ezt a kézenfekvőnek ígérkező feltételezést.

A tények azt bizonyítják, hogy egy adott nemzeti- vagy etnikai közösség, avagy egy táj, tájegység szellemet formáló kisugárzása valóságos jelenség. Mégis joggal merülhet fel a kérdés, hogy a földrajzi körülhatároltságon és az elengedhetetlen minőségi kritériumokon túl milyen művek, mely alkotók sorolhatók a fenti kategóriába, a magyarországi bolgár szépirodalom körébe. Vajon mindazok a szerzők, akik bolgárul, de magyarországi illetőséggel publikálnak, vagy csak azok ebből a körből, akik a hazai bolgár kisebbséghez tartozónak vallják magukat, netán azok az írók és költők is, akik bár magyarul írnak, de bolgár származásúnak számítanak, avagy a közölt alkotások közül csak azok, amelyek a helyi bolgár közösségnek, a helyi bolgár közösségről szólnak?

A hazai bolgár szépirodalomról, illetve általában véve a nemzetiségi létről és az irodalomról töprengve fejtegetésem kiindulópontjául és szemléltetésként talán a magyar irodalom szolgálhat szemléletes példaként. 1918 után a magyar irodalom már nem azonos a magyarországi magyar nyelvű irodalommal, hiszen az egyetemes magyar irodalom történeti, politikai okok miatt tágabb földrajzi régiót ölel fel, mint amekkora a Magyarország politikai határai által körbefogott térség. Az elmúlt évtizedek politikai, ideológiai megfontolásai a művi politikai kereteket az irodalomra is kiterjesztették. Úgy hiszem azonban, hogy a jelenlegi államigazgatási, gazdasági vagy más természetű nehézségek ellenére, vagyis mindannak ellenére, ami még gátolja a mind szorosabb magyar-magyar szellemi kapcsolattartást, a

https://biblioteca-digitala.ro

magyar írók vagy az irodalomtörténészek közül aligha állíthatja bárki is, hogy a környező országokban munkálkodó magyar írástudók művészete vagy a nyugati emigrációban maradt szerzők alkotásai ne képeznék az egyetemes magyar irodalom szerves részét. Egyszersmind jogosult és indokolt is a földrajzi tagoltságot figyelembevevő meghatározott szempontú elemzés. Lett légyen szó erdélyi, vajdasági, vagy felvidéki magyar szépirodalomról. Egy-egy irodalmi csoportosulás, irodalmi jelenség leírásában politikai, ideológiai, szociológiai, néprajzi, kulturális, pszichológiai és esztétikai szempontok szerepet játszhatnak, ám az irodalom egységét a vitathatatlanul domináns közös jegy, a magyar nyelv adja. Ebben az értelmezésben az irodalmi csoportok és az irodalmi művek társadalmi meghatározottságáról beszélünk, amikor az adott alkotóknak más és más a közvetlen helyzetük, valóságélményük, tapasztalatuk. Másrészt a környező országokban élő magyar népesség tollforgatói sem nyelvileg, sem kulturálisan nem alkotnak közösséget a többségi nemzet irodalmával. Ugyanígy a magyarországi nemzetiségek anyanyelvén íródott művek sem tartoznak bele az egyetemes magyar irodalom fogalmába, noha kétségtelenek a társadalmi-történelmi tapasztalatokból fakadó analógiák, illetve a hasonló léthelyzet eredményezte kölcsönhatások. A nyelvi kapcsolódás okán szervesebb a kötődés az egyes nemzetiségi irodalmak és az anyaország kultúrája között. Bonyolódik a kép, ha a nemzetiségi szépirodalom kategóriájába a magyarországi cigány irodalmat kívánjuk egyértelműen besorolni, kiváltképp ha olyan szerzőket említünk, akik csak magyarul írnak, de az általuk ábrázolt valóság, kulturális örökség és a műben megvallott identitásuk okán a magyar szépirodalmon belül sajátos, elkülöníthető csoportjegyekkel rendelkeznek. Elméleti, irodalomtörténeti, ha tetszik politikai vitát is lehet folytatni arról, hogy a magyar nyelvű cigány irodalom az

https://biblioteca-digitala.ro

egyetemes magyar irodalom vagy az egyetemes cigány irodalom része, vagy mindkettőé. Az irodalmi művek nemzeti kategorizálásánál a fő rendező elv mégiscsak az a nyelv, melyen a mű született – ez kétségtelen. Hadd idézzem állításom alátámasztására Joszif Brodszkij Nobel-díjas költő és esszéista meglepő és egyszersmind lényeglátó nyelvfilozófiai gondolatait: „... az író gyakran, amikor ki szeretné bontani a gondolatát, hirtelen belebotlik a hangzásba, belefeledkezik a szó fonetikai élményvilágába, és ez magát a fejtegetést is a legfantasztikusabb irányba viszi el." És még a konklúzió kívánkozik ide: „... a tudatáram forrása nem maga a tudat, hanem a szó, amely átalakítja a tudatot, és azt más mederbe tereli."

Természetesen az irodalmi remekművek esetében az esztétikai kategóriák a fontosak, az emberiség közkincseinél másodlagos, hogy milyen kulturális közegből, milyen nyelvi eredettel és csoport hovatartozással rendelkező művésztől származnak. Lényeges-e, kérdezem, a mű esztétikai élvezete, morális tanulsága szempontjából, hogy Joszif Brodszkij melyik irodalom képviselője? Az orosz, a zsidó vagy az amerikai irodalomé? És ugyanígy elmondható az is, hogy a mű értéke sohasem az ábrázolt népesség sokaságával mérhető. Egy körülhatárolt mikrovilág hiteles és mélyreható megelevenítése egyetemes művészi értékű.

A kategorizálás nehézségeinek felvillantásával egyidejűleg, úgy vélem, hogy megalapozott az a törekvés, amely szerint bizonyos megkötésekkel bátran beszélhetünk nemzetiségi, kisebbségi szépirodalomról, mert a definíció összetettsége és ellentmondásossága ellenére léte tagadhatatlan társadalmi tény. Az alkotások, az irodalmi jelenségek és folyamatok besorolásánál bonyolultabb képletet mutatnak maguk a szerzők. Minden alkotóban munkálkodik az a kihívás, hogy az általa ábrázolt világ

https://biblioteca-digitala.ro

révén nyomot hagyjon, és ne csak egy marginális vagy regionális csoportosulásból magasodjék ki, hanem vívjon ki elismerést szülő hazája, másrészt anyanemzete művészei és közönsége körében, ugyanakkor szűkebb kisebbségi közösségétől is várja a méltánylást. A sokrétű megfelelési igényben és kényszerben még nem is szóltunk arról, hogy ilyen közegben maga a mű milyen vajúdás révén születik, a termékenyítő kétirányú kapcsolatok, a tényleges kétnyelvűség egyszerre ösztönzője és akadálya is a saját formanyelv megtalálásának.

A történeti Magyarország keretein belül a bánáti bolgárok népköltészete és kortárs szépirodalma és az az irodalmi hagyomány, amely a mai magyarországi bolgár közösséghez kötődik, nem kapcsolható össze. Az előbbi kapcsolata az óhazával gyakorlatilag az áttelepüléskor, a XVII. század végén megszűnt és csak a XIX század második felétől éledt újjá, a budapesti központtal a XX. század elején szerveződő bolgár közösségi, kulturális élet nem támaszkodhatott folklórból táplálkozó gyökerekre, ám a kezdetektől mind a mai napig a vándor kertészkedés révén folytonos és szoros kapcsolatban volt és maradt az óhazával.

1915-re datálható történeti szempontból az önálló magyarországi bolgár szépirodalom kezdete, amikor a kétnyelvű Magyar-Bolgár Szemlében, a Magyarországi Bolgárok Egyesülete kiadványában novellák és műfordítások láttak napvilágot. A múlt század harmincas éveiben megjelent időszaki és egyedi kiadványokban (Pasztirszki zov, Jubileen kalendar za 1939 godina na Druzsesztvoto na balgarite v Ungarija, Balgarija) közölt irodalmi vonatkozású írások valamint Dimitroff Demeter 1923-ban kiadott novelláskötete és az 1938-ben Boikliev Dimo által jegyzett költészeti antológia jelzett valamelyes folytonosságot a kezdetekkel.

A szó szoros értelmében magyarországi bolgár szépirodalomról 1992-től, a Haemus című kétnyelvű, negyedéves

https://biblioteca-digitala.ro

irodalmi-kulturális folyóirat megjelenése óta beszélhetünk. Ez a kiadvány azóta egyaránt fóruma a hazai bolgár közösségnek, az egyetemes bolgár kultúra szerzőinek valamint a magyar alkotóknak, műfordítóknak.

A 90-es évek elején a kelet-európai országokban, így hazánkban is lezajló társadalmi, politikai és kulturális változások idején kezdte meg működését a folyóirat.

A lapgazda a Magyarországi Bolgárok Egyesülete volt, amely ugyanezen a néven már az I. Világháború kitörése előtt, 1914 nyarán megalakult, és azóta jogfolytonosan, megszakítás nélkül működő társadalmi szervezetként képviselte a hazai bolgár kisebbségi közösséget.

Doncsev Toso, a lap alapító főszerkesztője a szerkesztő bizottság tagjaival egyetértésben szélesebb olvasótábort célzott meg, mint amekkora a bolgár anyanyelvű hazai kisebbségi közösség, mert érdeklődést kívánt felkelteni a bolgárul tudó magyarokban, a bolgárul már nem beszélő honfitársakban, a magyar családtagokban, a kelet-európai társadalmi és művészeti kérdések iránt érdeklődő magyar közönségben és természetesen az óhaza szellemi életének képviselőiben valamint a diaszpórában élő bolgárokban szerte a világon. A pénzeszközök szűkössége miatt az első három évfolyamban, amelyek keresztévfolyamok voltak, kompromisszumos megoldás született, a kiadvány közepén néhány oldalon a Krónika rovatban a lapszám megjelenését megelőző negyedév legfontosabb közösségi eseményeit szövegben és képekben közöltük. Havi gyakorisággal megjelenő újságunkat, a Bolgár Hírlap címen terjesztett sajtótermékünket 1995-től tudtuk csak elindítani. Ekképp a Haemusból kikerült a hírközlő Krónika rovat és kialakult az a letisztult profil, ami mindmostanáig a folyóirat sajátja. Érthető módon változott a lap olvasótábora: a tematikából, a közölt

https://biblioteca-digitala.ro

írások stílusából következően a magyar nyelvű változattal eleinte jobbára az értelmiségi köröket céloztuk meg. Ennek eredményességét az 1998. márciusában lezárt kérdőíves TÁRKI vizsgálat tényként igazolta vissza. A 250-300 főt számláló egyéni előfizető tábor abszolút számban kicsiny olvasóközönség, ám ha azt vesszük figyelembe, hogy ez a hazai bolgárság közel ötödét teszi ki, akkor a Haemus létszámarányosan listavezető a magyarországi nemzetiségi irodalmi lapok körében. Összevetésként jegyzem meg, hogy a kétnyelvű Bolgár Híreket 1100 példányban nyomják és ingyenesen jut el az olvasókhoz.

Minden társadalompolitikai avagy kulturális-művészeti lap valamilyen eszmeiséget képvisel, amely akkor is tetten érhető, ha ezt a szerkesztőség nem fogalmazza meg hitvallásos manifesztumban. A lapban megnyilvánult és megnyilvánuló ideológiát a pozitív közösségi és nemzeti önkép sugalmazásaként fogalmazhatnám meg tömören. A lapgazda Egyesület 1992-ben elfogadott új alapszabályában visszatért az alapító atyák örökségéhez és hagyatékához és tilalmazta az egyesületen belüli pártpolitikai és felekezeti vitákat és megosztottságot. Ezt a szellemiséget követte a lap is. Az egyesület és a lap vezetésében megnyilvánuló részleges személyi átfedés is generálta a kedvező változásokat. A mindkét országban lezajló politikai és gazdasági átalakulásról nem nyitottunk vitát a lap hasábjain, csupán a módosulás tényeit rögzítettük. Nem foglalkoztunk a hajdani szocialista eszmények és hagyományok bírálatával és elemzésével sem, ám az irodalom és a társadalomtudományok eszközeivel felmutattuk ugyanakkor a bolgár közösség valódi, lényegi értékeit, a közösség tagjainak múlhatatlan erényeit. A

https://biblioteca-digitala.ro

kistermelők, az önálló vállalkozók gondolkodásmódja, nemzetiségi elkötelezettsége immár nem sajnálatos burzsoá csökevényként aposztrofálódott, hanem folytatandó, haladó hagyományként. Felidéztük azokat az eredményeket, amelyeket elődeink a legújabb történeti korban értek el. A bolgár kertészek és kereskedők munkájuk és magatartásuk révén egy évszázad alatt szerte Magyarországon elvetették a bolgárok, mint közösség iránti rokonszenv és megbecsülés magvait, miközben önbecsülésük és önazonosságok megőrzése érdekében megteremtették minden nemzetiségi közösség megmaradásának elengedhetetlen feltételeit: az egyesületet, az egyházközséget és a jövendő zálogát, az iskolát. Ezeket a pozitív példákat, az önszerveződés eszményét kellett demonstrálnunk az állami gyámkodás és beavatkozás ellentettjeként. Mindezt főként nem publicisztikával, hanem a történettudomány, a néprajz és az irodalmi szociográfia eszközeivel tettük. Tudományos tanácskozást szerveztünk a közép–európai bolgár diaszpóra helyzetéről. Az óhazai és a környező országokban élő bolgár kutatóknak a lapban publikált előadásaiból megalapozottan kiviláglott, hogy a hazai bolgár közösség nemcsak számarányához képest, de abszolút mértékben tényszerűen is többet alkotott közösségszervezésben és intézményrendszerben mint hasonló helyzetben levő társközösségei.

A másik, a hazai közösség öntudatát erősítő tematika a vallás, a hit kérdéseinek bemutatása volt. Tudatosan nem számoltunk be a bulgáriai sajtóban vezető helyen szereplő egyházszakadásról, a méltatlan vádaskodásokról és gyalázkodásokról, hanem az ötven éven át tiltott vagy legfeljebb

https://biblioteca-digitala.ro

szűk körben eltűrt vallásos tematikát már második számunktól ismeretlen oldaláról közelítettük meg. Georgi Krumov, a jeles költő és Magyarországon is ismert műfordító új, művészi tolmácsolásában először közöltük az Énekek énekét, a bolgár irodalom klasszikusainak és kortárs íróinak istenes írásait és a bogumilizmusról és a danovizmusról, az Egyetemes Fehér Testvéri közösségről hoztunk nyilvánosságra eddig még nem közölt tanulmányokat. A jelzett témakörök az elmúlt két évtized év alatt kibővülve, újabb szempontokkal gazdagodva tértek vissza a lap hasábjain, miként a bolgár-magyar történelmi, kulturális és irodalmi kapcsolatok újabb részletei is a korábban, a szocialista érában megszokottól eltérő megvilágításban a honfoglalástól, az államalapítástól kezdve a hódoltság korán át a kortárs kölcsönhatásokig.

1996-ig a magyar és a bolgár nyelvű rész szerkesztési elvei különböztek egymástól. A magyarban kezdettől fogva vagy hiányzott vagy kis mértékben volt jelen a helyi közösségnek címzett, az önazonosság, a nemzeti büszkeség erősítését célzó témakör. Egyértelmű volt, hogy a magyar nyelvű írások célközönsége elsődlegesen a magyarrá vált, vagy a bolgárság iránt érdeklődő magyar értelmiség. Az olvasók tájékozódását eddig politikai, ideológiai okokból tiltott írások közlésével: polgári írók alkotásainak bemutatásával, például Sztefan Gecsev és Nikolaj Rajnov vallásos tárgyú esszéivel, verseivel, avagy Radoj Ralin Todor Zsivkovot és a szocialista rendszert kigúnyoló, szatíráival kívántuk felkelteni. De a rendszerváltozás után jelentkező ifjabb nemzedék termésének, a bolgár posztmodern esszéknek a bemutatása is a figyelemfelkeltést

https://biblioteca-digitala.ro

szolgálta, azt a törekvést és meggyőződést, miszerint a modern bolgár szépirodalom európai rangú. Egy-egy számot egyetlen alkotónak szenteltünk: így külön számban mutattuk be Pejo Javorovot, aki életművével, a bolgár irodalmi életre gyakorolt hatásával Adyhoz hasonlítható, avagy két ízben is többoldalú megközelítésben állítottuk reflektorfénybe Jordan Radicskov művészetét, akit Kertész Imrével egy időben ajánlottak a Nobel-díj bizottság figyelmébe. A komplex megközelítés koncepcióját legsikeresebben az 1995-ös Nagy László emlékszám tükrözi. Itt kevés a tükörfordítás, a szűkre szabott kereteket a szerkesztőség úgy próbálta tágítani, hogy Nagy László költészetét különböző bolgár költők átültetésében, egy versét több fordításban is közölte, magyarul pedig Nagy László életművéből válogatva a bolgár líra gyöngyszemeit nyújtotta, mindezt tanulmányok, Nagy Lászlóhoz írt versek, a költő naplótöredékei, illusztrációi, vallomásai tették teljessé elsősorban a mindkét nyelven tudó olvasók számára.

A magyar szerzők kiválasztásánál a bolgár motívum volt a döntő szempont. Nagy Lászlónál, de Fodor András, Utassy József vagy Kiss Benedek esetében is a bolgár irodalom ihlető ereje, termékeny hatása műfordítói munkásságuk, sőt egész költészetük szerves részét képezi. A pesti bolgár kereskedőket bemutató Márai riport, a bolgár kertészekről és Bulgáriáról szóló Berda József versek, Szabó Lőrinc útinaplója, Kardos G. György Szeretni kell Theophile Gautier-t című novellája, a háború utáni Szófia édes-bús leírása, Faludy György bolgár költői antológiája avagy Kosztolányi lélektani remeke, A bolgár kalauz, vagyis az Esti Kornél c. regény IX. fejezete, és az erre

https://biblioteca-digitala.ro

rímelő kortárs írások a kétoldalú irodalmi kapcsolatok olyan vetületét mutatták be, ami eleddig ismeretlen volt az olvasók többsége előtt. A tizedik évfolyamról megemlékező jubileumi számban részleteket közöltünk Márai Egy polgár vallomásaiból, Petri György válogatott verseiből és Esterházy Harmonia Caelistiséből bulgáriai megjelentetésüket megelőzően. A hídépítés eme vonatkozásában oroszlán részt vállalt Kjoszeva Szvetla költő és műfordító, a szerkesztőség alapító tagja, aki ekkor a 2001/2-es számtól lett a lap főszerkesztője. Ekkor költségtakarékossági szempontok miatt csökkent 94 oldalról 64 oldalra a lap terjedelme, amit a szerkesztőség, gazdaságosabb helykihasználással, a bolgár és a magyar szöveg teljes megegyezésével és párhuzamos tördelésével kísérelt meg ellensúlyozni.

A kétoldalú kapcsolatok ismétlődő bemutatásán kívül a lap visszatérő tematikai blokkja a honi bolgár alkotó értelmiség munkásságának megjelenítése. Ezt mindig visszafogottan, önkorlátozóan tettük, vigyáztunk arra, hogy ne a szerkesztőbizottság tagjai írják teli a lapot, vagy csak saját képzőművészeink képeivel illusztráljunk, mert el akartuk kerülni a regionalitás, és a belterjesség veszélyét.

A mai magyarországi bolgár írók közül Kjoszeva Szvetla, Sztojcsev Szvetoszlav, Radevszki Teodor, Hadzsipetkova Krisztina és Doncsev Toso érdemel feltétlen külön méltatást. Az első három szerző Bulgáriában született és felnőtt korukban települt át Magyarországra. Mindhárman óhazai bolgár irodalmi orgánumokban szerepelve elismerést vívtak ki maguknak, ugyanakkor Sztojcsev és Radevszki első kötetét

https://biblioteca-digitala.ro

magyarul publikálta, azóta is mindkét nyelven közölnek írásokat. Őszintén megvallva alkotói munkásságuk és kisebbségi léthelyzetük között nem fedezhető fel hangsúlyos összefüggés, műveik értéke nem egy viszonylag zárt világ, a hazai bolgárság ábrázolásából fakad. Nyilvánvaló, hogy Sztojcsev esetében a nyelvi kísérletezés tanult nyelvén, azaz magyarul a magyar nyelv karakteréhez idomul és rövid, abszurd írásai akaratlanul is Örkény István egyperceseit juttatják eszünkbe. Ha írói álnévként magyar nevet választott volna, senki sem mondaná, hogy bolgár szerzővel van dolgunk.

A költőnő Nagy László verseinek értő és magas szintű átültetését akár Szófiában is elkészíthette volna. Kjoszeva merengő lírai énje és Sztojcsev elidegenült világa aligha a nemzetiségi közösségi életérzés lenyomata, Radevszkinél a tetten érhető valóság meg jobbára bulgáriai élményvilágból és úti kalandokból ered. Jószerével alkati érzékenységet és affinitást erősíthetett fel az irodalommá átlényegült életút, élmény és tapasztalat. Mindhárman lényegében a Haemuson keresztül kapcsolódnak a hazai bolgár közösséghez.

Hadzsipetkova és Doncsev prózájában érhetjük tetten a magyarországi bolgárok világának sajátos lenyomatát, kettőjük írásai a hazai bolgár közösségből származó, részben ott szocializált alkotók felfogását, látásmódját tükrözi. Történeti, néprajzi, szociológiai munkák bizonyítják, hogy a magyarországi bolgárok gondolkodásmódja, érzésvilága különbözik a magyarokétól. Különös, érdekes és nehezen megragadható, mert természeténél fogva illékony és az idő múlásával tovatűnő életmód, értékrend, értékrend maradványok különleges együttese,

https://biblioteca-digitala.ro

olyan lélektani zárvány, amely a XXI. század küszöbén is régmúlt korok üzenetét őrzi. E sajátos világ, az ősök egyik falva az óhazában és egy vegyes család élete az új, magyar valóságban a nemzetiségi irodalom és a magyar szépirodalom határmezsgyéjén helyezkedik el, mivel mindketten magyarul publikálják szépirodalmi alkotásaikat, így hidat képeznek a többségi literatúra felé.

Az óhazai alkotói műhelyekkel kialakított és ápolt kapcsolatok révén olyan visszajelzéseket kaptunk, amelyek azt igazolják, hogy az említett szerzők munkássága és a lap egésze bulgáriai viszonylatban is versenyképes, megállja a helyét a magas mércét támasztó irodalmi körök között.

A lap már a kezdetekkor presztízst biztosító névjeggyé vált az Egyesület, később pedig a Bolgár Országos Önkormányzat számára is, a közösség összteljesítménye és különösen szellemi szintje tekintetében sűrített jelképként és mutatóként szolgál.

A folyóirat működésének értékes hozadéka is lett, létrejött egy bolgár szellemi központ és egy tágabb szellemi háló. Maroknyi elkötelezett ember töprengései, felvetései forrásul, kiindulópontként szolgáltak a közösség egészét érintő kezdeményezésekhez illetve ösztönözték a termékeny változásokat. Az egyesületből szervesen nőtt ki az önkormányzati rendszer, amely tovább színesítette a közösség művelődési, tudományos és kommunikációs tevékenységét. A Haemus szerkesztőbizottsága tagjaiból kerültek ki az új havi lap, a rádióadás és a televíziós adások szerkesztői, munkatársai, az Országos Önkormányzat kiadói tevékenységét ellátó szakemberek, a Bulgarisztikai Intézet vezetői és az alkotó értelmiség többségét tömörítő civil szervezet, a Bolgár Kulturális Fórum meghatározó személyiségei is.

https://biblioteca-digitala.ro

A szerkesztőség feladata továbbra is változatlan: az újabb kihívások számbavételével folytatja szellemi stratégiáját, azaz a maga területén és eszközeivel töretlenül ápolja a bolgár-magyar kulturális és szellemi kapcsolatokat, saját közösségének pedig iránymutatást sugároz, értéket közvetít. És mindezt magas szinten. A világhálóba kilépve a Haemus révén az egyedülálló magyarországi bolgár társadalmi és intellektuális szerveződés és teljesítmény támpontul szolgálhat szerte a világon a szétszóródott bolgár közösségek számára, miként a visszajelzések és mások ez irányú tapasztalatai ránk is termékenyítőleg hatnak.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Boikliev, Dimo: Bolgár költők antológiája. Budapest, 1938.

Brodszkij, Joszif: Gyűjtőknek való. Budapest, 1998.

Dimitroff Demeter: Egy ember, akinek tapsolni kell. Novellák. Budapest, 1923.

Doncsev Toso: Új idők bolgárai. Budapest, 2001.

Doncsev Toso: Haemus –egy kétnyelvű társadalmi-kulturális lap szerepe egy kisebbség életében. Kisebbségkutatás, 2005/1.

Doncsev Toso: Ica néném elátkozott boldogsága. Családi krónika. Budapest, 2006.

Doncsev Toso: Gondolatok a magyarországi bolgár szépirodalomról a Haemus tükrében In: A bulgarisztika ma. Eredemények és távlatok. Szerk: Dudás Mária. Budapest, 2007.

https://biblioteca-digitala.ro

Doncsev Toso: A kun hercegnő és egyéb történetek. Budapest, 2008.

Hadzsipetkova Krisztina: Poli. Budapest, 2007.

Haemus, Budapest, 1992-2008.

Kjoszeva, Szvetla: Vodoravno otveszno (Vízszintes függőleges). Budapest, 1996.

Radevszki Teodor: Szigetlakók. Budapest, 1999.

Sztojcsev Szvetoszláv: Gondolkodó lét. Békéscsaba, 1994.

Sztojcsev Szvetoszláv: Credo. Budapest, 2005.

Vatova, Penka: Gyökér és korona. Budapest, 2001.

LIRERATURA BULGARĂ ÎN UNGARIA

Rezumat

Din punct de vedere istoric, începuturile literaturii bulgare din Ungaria pot fi datate odată cu anul 1915, atunci când scurte povestiri şi traduceri literare au fost publicate pentru prima dată în Revista Ungaro-Bulgară, un jurnal al Asociaţiei Bulgarilor din Ungaria. În practică, însă, putem vorbi despre literatura bulgară în Ungaria - dacă neglijăm periodicele şi cărţile din perioada 1930 – doar din 1992, odată cu publicarea revistei „Haemus", un trimestrial bilingv ce tratează subiecte sociale şi culturale. Până acum, acest trimestrial, funcţionează ca un forum al comunităţii bulgare locale dar şi al autorilor de limba bulgară la nivel mondial, precum şi al scriitorilor maghiari, cercetători şi traducători literari.

https://biblioteca-digitala.ro

Printre scriitorii contemporani, care au publicat aici, putem aminti pe Szvetla Kjoszeva, Szvetoszlav Sztojcsev, Teodor Radevszki, Krisztina Hadzsipetkova şi Toso Doncsev. Primii trei scriitori s-au născut în Bulgaria şi s-au mutat în Ungaria ca adulţi. Prin urmare în opera lor nu putem găsi o conexiune relevantă între statutul lor de minoritari şi ficţiunea lor. Toţi cei trei, în termeni practici, au legături cu comunitatea bulgara locală doar prin intermediul publicaţiei „Haemus". În schimb în ficţiunea Kristinei Hadzsipetkovei şi a lui Toso Doncsev putem observa clişee caracteristice realităţii bulgare şi un mod de a gândi caracteristic scriitorilor de origine bulgară crescuţi în Ungaria. Ficţiunea Hadzsipetkovei se concentrează pe viaţa într-un mic sat bulgar, unde au trăit strămoşii ei, în timp ce Doncsev descrie viaţa unei familii etnic mixte, în noua sa patrie. Literatura celor doi se situează la graniţa dintre literatura minoritară şi literatura maghiară, deoarece ei îşi scriu proza în limba maghiară.

BULGARIAN LITERATURE IN HUNGARY

Abstract

From a historical point of view the beginning of Bulgarian literature in Hungary can be traced back to 1915, when short stories and literatury translations were published for the first time in the Hungarian-Bulgarian Review, a journal of the Association of Bulgarians in Hungary. In practice, however, we can speak about Bulgarian literature in Hungary – if we leave out periodicals and books of the 1930's – from 1992 with the publication of Haemus, a bilingual quarterly on social and cultural issues. This quarterly so far is a forum of the domestic Bulgar-

https://biblioteca-digitala.ro

ian community and Bulgarian authors worldwide, as well as Hungarian writers, researchers and literary translators.

Among contemporary writers we can mention Szvetla Kjoszeva, Szvetoszlav Sztojcsev, Teodor Radevszki, Krisztina Hadzsipetkova and Toso Doncsev. The first three of these were born in Bulgaria and only as adults moved to Hungary. We can't find a relevant connection between their minority status and their fiction. All three, in practical terms, have ties with the domestic Bulgarian community only through Haemus. In the fiction of Hadzsipetkova and Doncsev we can observe the characteristic inprint of the Bulgarian reality. In their prose we can find the way of thinking of writers of Bulgarian origin raised in Hungary. Hadzsipetkova's fiction focuses on life in a small Bulgarian village where lived her ancestors, while Doncsev depicts the life of an ethnically mixed family in its new homeland. The literature of both is situated on the boundary between minority and Hungarian literature because they primarily compose their fiction in Hungarian.

https://biblioteca-digitala.ro

AVENTURA CĂSĂTORIEI ÎN COMUNITĂȚILE EVREIEȘTI

Madlena Bulboacă, Arad

Poveștile auzite, când mergeam în vizită cu bunicii, la prieteni de vârsta lor sau la Sinagogă, îmi plăceau mai ales atunci când era vorba de cum s-au căsătorit ei, copiii sau nepoții. Darul oamenilor în vârstă este de a privi situația, peste ani, mult mai tolerant, indiferent dacă firul întâmplării a fost comic, dramatic sau reținut. Și totuși, toți susțineau același lucru: „Alegerea perechii este o aventură, dar consecințele pot sa fie uneori dramatice."

Povești de dragoste, căsătorii din interes le vedem, le citim, auzim despre ele în toate mediile și la toate vârstele. Specificul unei comunități etnice sau religioase, ca să se mențină în timp, este ca cel ales să facă parte din aceeași comunitate. Evreii nu au fost deosebiți de alții și au ținut foarte mult să-și mențină membrii familiei pe cât se poate în aceste coordonate, dar a venit războiul, mass-media și romanele de dragoste. Valorile date copiilor lor prin educație și tradiție în privința căsătoriei au fost răsturnate din multe motive: de dezintegrarea marilor comunități evreiești în urma Holocaustului, de doctrinele comuniste sau pur și simplu de revolta tinereții față de experiența celor vârstnici.

Dacă înainte de război multe căsătorii au fost aranjate, după, unii dintre tineri și-au luat viața în propriile mâini și singuri și-au hotărât căsătoria. Și acum încep poveștile pe care le voi relata, în amintirea oamenilor, care mi-au luminat copilărie.

https://biblioteca-digitala.ro

1.Erau doisprezece fraţi la părinţi, opt fete şi patru băieţi. Tatăl lor era îngrijorat de cum îşi va mărita odraslele, dacă va ajunge dota, pe care vrea să l-o dea, şi ca nu cumva să-i rămână una din ele „fată bătrână". A treia din fete povesteşte: stăteam în magazin la tata şi mi-a venit primul propus, arăta, vorbea îi era groaznic de antipatic. L-am refuzat imediat. Când i-am spus tatei, acestuia i s-a umbrit faţa dar nu a spus nimic. Când a venit al doilea propus era diametral opus primului, frumos, vorbăreţ şi cu mult vino-ncoace. M-am speriat că o să mă înşele tot timpul şi nu o să dorm o noapte liniştită şi atunci l-am refuzat dar după două zile. Tata când a auzit nu a spus decât: mai ai trei surori după tine, care trebuie să se căsătorească. Şi atunci m-am hotărât ca următorul propus ce vine, să îl iau de soţ indiferent de părerea pe care o să o am, ca să nu-mi supăr părinţii. Nu arăta rău, părea foarte sigur pe el, şi cât de cât am putut conversa. Am acceptat. Căsătoria mea a început sub auspicii bune, ne înţelegeam şi am avut primul copil. Văzând că soţul meu este un om responsabil şi familist m-am gândit să-l prezint pe fratele lui surorii mele următoare. Ea având aceleaşi considerente ca şi mine: mai urmează două fete de căsătorit în familie, n-a mai stat pe gânduri şi l-a luat, dar rău a făcut... era cartofor, cheltuitor, total opus soţului meu. Sora mea a divorţat, ceea ce era o mare ruşine în acea perioadă, şi eu am suferit toată viaţa că i-am propus acel pas. De atunci la noi în familie am interzis tuturor să se mai bage în aranjamente de acest gen.

2.Erau patru fraţi la părinţi: trei fete şi un băiat, povesteşte sora cea mai mică. Tatăl era îngrijorat, că fetei celei mari îi fac prea mulţi curte şi va deveni prea pretenţioasă, că cea mijlocie s-a îndrăgostit de un comunist şi că cei doi copii

https://biblioteca-digitala.ro

mici s-au înrolat în taberele sioniste şi vroiau să plece. Situaţia în România după al Doilea Război Mondial fiind tulbure, capul familiei s-a hotărât să-şi mărite prima fată cu un om mai în vârstă, cu o meserie serioasă, care să fie practicabilă indiferent de societatea sau ţara în care vor trăi. I-a ales un inginer prezentabil şi dornic să-şi facă o familie. De frică ca acestuia să nu-i placă mai mult una din surorile mai mici, pe acestea le-a îmbrăcat în nişte rochii groaznice, le-a strâns părul cât mai oribil posibil şi bine-nţeles bărbatul a ales-o pe prima. La nuntă când şi-a văzut noile cumnatele se tot mira ce frumoase s-au făcut. Mireasa a aflat de acest scenariu urzit de tatăl său după cinzeci de ani, de la una din nepoate. Căsnicia a fost normală cu suişuri şi coborâşuri.

3.Erau în tren, în drum spre România, scăpaţi din lagărul Auscwitz, o femeie şi un bărbat. Povesteşte femeia. În compartiment eram doar noi doi, din Transilvania. Aflasem amândoi că eram singurii supravieţuitori din familiile noastre, din păcate în mod sigur. Copii, soţii, părinţii nu mai erau. Mergând spre casă, îngroziţi de ceea ce am păţit şi de ceea ce ne aşteaptă, am hotărât că mai uşor ne va fi să fim împreună. El m-a luat de mână şi mi-a spus că aşa mă va ţine toată viaţa, şi aşa a fost, ne-am potrivit, am avut noroc (aşa i-am văzut şi eu până la sfârşitul vieţii).

4.În momentul în care unul din copii anunţa „mă căsătoresc cu un comunist", în unele din familiile religioase, era echivalentul lui „mă sinucid", povesteşte o femeie. M-am dus la tatăl meu şi i-am spus această frază. Deşi viitorul meu soţ era evreu, el nu făcea parte din familiile bogate şi pentru bunicul meu a fost suficient, ca să-mi spună o singură frază, care m-a însoţit de-a lungul vieţii şi pe drept şi pe nedrept: „mentalitatea omului sărac nu poţi să o schimbi decât foarte greu, indiferent de câţi bani vei avea". Ne-am iubit o viaţă. Nu ne-am rănit pe la

https://biblioteca-digitala.ro

spate nici unul, mi-am adus părinții care au fost contra, și i-am îngrijit, ajungând să-mi respecte soțul cu timpul. Dar am avut noroc că am fost toleranți amândoi cu defectele fiecăruia, care au rămas aceleași de-a lungul vieții.

Căsătoriile mixte, în comunitățile evreiești de dinainte de al Doilea Război Mondial, în România, au fost puține și sancționate de ambele părți, într-un mod mai mult sau mai puțin subtil.

După război, tinerii ieșind din comunitățile lor, au început să se îndragostească sau să-și aleagă partener din alte comunități etnice sau religioase.

Anunțarea familiilor se făcea cu multă precauție și tinerii întâmpinau rezistență de ambele părți, chiar dacă, până în acel moment al vieții, familiile lor au fost tolerante, dar toleranța nu se referea la copii lor. Sloganul *„Evreii și cu alți sunt ca uleiul cu apa"* erau pe buzele majorității celor care-i înconjurau. „Drama" tinerilor devenea subiect de discuție în familiile lor, care nu știau cum o să-și boteze viitorii copii și cum vor fi înmormântați, deși nu era cazul în acel moment. Însă de cele mai multe ori tinerii nu s-au lăsat, s-au căsătorit, iar acestă aventură a avut, pentru unii, un final fericit iar pentru alții nu, totul sfârșindu-se cu desfacerea căsătoriei din diverse motive (statistic, în majoritatea cazurilor divorțul nu au fost determinat de deosebirile de mentalitate).

5.Povestește o fosta colegă de a mea de clasă: Mama mea a fost fiică de rabin și tatăl meu fiu de preot. S-au întâlnit la facultate, s-au îndrăgostit și .... s-au dus să mărturisească părinților. Nici unul din cei doi parteneri nu au aflat niciodată

https://biblioteca-digitala.ro

ce au discutat celălalt cu proprii lui părinți; cert este că s-au căsătorit civil, toată familia a participat la nunta lor şi nu s-au amestecat în educația religioasă a colegei mele. Aceasta, trăind vara la bunicii de religie creştină a ales până la 18 ani această religie dar, îndrăgostindu-se de un evreu, a plecat cu el în Israel şi pe nimeni nu a mai interesat care e drumul ei spre Dumnezeu.

Astăzi, multe din prejudecăți s-au păstrat, dar şi răzvrătirea tinerilor în legătură cu vechile mentalități. Căsătoriile se fac sau se desfac ceva mai mult decât în trecut, totul este să ne rugăm la Dumnezeu ca noi şi familiile noastre să avem noroc, indiferent din ce comunitate etnică sau religioasă facem parte.

THE ADVENTURE OF MARRIAGE FOR THE JEWISH COMMUNITIES

Abstract

The author tells some family stories dealing with marriage. If before World War II marriage to a non-Jew could not be imagined in the traditional Hebrew families in Romania, the experience of concentration camps and the installation of communism in 1945 made that traditions lose their importance in the eyes of youngsters. Renouncing family opinions and arrangements, the young Jews were thrown into the adventure of marriage, which was not always happy.

https://biblioteca-digitala.ro

INTEGRAREA ROMILOR ÎN SERBIA IMPORTANȚA MEDIILOR PENTRU ROMI

Biljana Ratković Njegovan, Novi Sad(Srb)

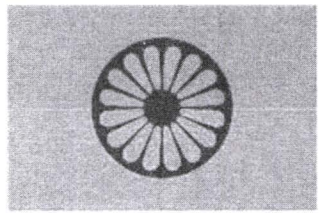
1. Decada integrării romilor 2005-2015.

Perioada de la granița dintre milenii este marcată de procesul de emancipare a romilor. Pentru Serbia, care a acceptat numeroase familii de romi, din alte republici, de pe teritoriul fostei Iugoslavii, atinse de războiul din anii '90, precum şi pe acele, care au suferit de pe urma prigoanei etnice desfăşurate de albanezii din Kosovo, integrarea lor în viața[1] civilă, normală, este foarte importantă. De altfel, îmbunătățirea situației sociale a romilor este prioritatea tuturor țărilor semnatare a *Integrării romilor 2005-2015.*

Acel proces a fost inițiat de către Fondul pentru o societate deschisă, Banca mondială şi UE, care au solicitat guvernelor țărilor Europei Centrale şi de Est, ca, prin strategii şi programe pentru romi, să îmbunătățească simțitor situația socială a acestora, integrându-i în toate sferele sociale, economice şi politice din țările lor. Declarația comună (Sofia, 2 februarie, 2005) a fost semnată de Cehia, Slovacia, Ungaria, România, Bulgaria, Croația, Macedonia, Serbia[2] şi Muntenegru, care s-au obligat ca, în anii următori, să arate rezultate concrete şi să confirme îmbunătățirea situației sociale a romilor.

https://biblioteca-digitala.ro

2. Romii – una din cele mai ameninţate grupări etnice din Europa



Se apreciază că în Europa trăiesc între 12 şi 14 milioane de romi aparţinând diferitelor comunităţi rome. Aproape jumătate din aceşti romi trăiesc în Europa Centrală şi de Sud -Est.

Drapelul romilor

Datele despre numărul romilor din Serbia sunt diferite. După statistica oficială (Recensământul Institutului republican de statistică din anul 2002), în Serbia trăiesc 108.193 cetăţeni, care s-au declarat romi, dintre care 79.136 în Serbia Centrală şi 29.057 în Voivodina[3]. Cifra reprezintă 1,44 % din populaţia Serbiei, însă numărul real al acestei populaţii se pare că variază între 450.000 şi 800.000[4].

Analizând doar Voivodina, aici romi reprezintă 1,43 % din populaţia provinciei. Se presupune însă că cifra este mult mai mare, pentru că numeroşi romi încă se declară ca aparţinând altor grupări etnice(sârbi, maghiari, români), cel mai des după limba populaţiei pe care o vorbesc .

După informaţiile furnizate de organizaţiile neguvernamentale ale romilor, în Voivodina trăiesc între 100.000 şi 150.000 de romi, ceea ce este, de patru până la cinci ori mai mult decât în statistica oficială. Mulţi dintre ei trăiesc în localităţi fără să fie înregistraţi cu un domiciliu sau doar temporar.Fiindcă se mută tot timpul aceştia din urmă nu pot fi cuprinşi în

https://biblioteca-digitala.ro

recensământul oficial al populației (*de drept romi nevăzuți)*. În plus, nu există o evidență exactă a romilor întorşi din țările occidentale, conform convențiilor de repatriere.

3. Repatriere- refugiere

Conform programului european de repatriere[5] romii urmează să se întoarcă forțat în Serbia din țările Europei Occidentale. Astfel se așteaptă întoarcerea unui număr de cel puțin 100.000 persoane, care stau ilegal în acele țări.

Paul Polansky, istoric al genocidului romilor în cel de al Doilea Război Mondial şi luptător pentru drepturile lor, care a primit premiul Weimar pentru drepturile omului, declară că din Kosovo au fost prigoniți cca 90.000 de romi şi le-au fost arse 14,5 mii de case. Ceilalți romi, care au rămas în Kosovo nu doresc să-şi trimită copii la şcolile albaneze şi nici să facă armata în Kosovo, dar şi fără această împotrivire ei nu au nicio şansă de agajare în intreprinderile din Kosovo. Mulți dintre ei se declară sârbi, bosnieci sau musulmani. În general sunt neangajați, analfabeți, trăiesc într-o mare sărăcie şi sunt frecvent amențați fizic.

Numeroase familii de romi s-au refugiat din Kosovo în Serbia centrală. După conflictul etnic din 1999, inițiat de către albanezi, nu şi-au primit niciodată documentele[6] personale. Romii afirmă că nu pot rămâne în Kosovo după proclamarea independenței acesteia. Motivele sunt multe[7].

4. Probleme generale

Romii, în mod pregnant, mai mult decât toate celelalte populații, se confruntă cu numeroase probleme. Acestea sunt în esență sărăcia cronică, şomajul ridicat, discriminarea, marginalizarea etnică, procentul mic de angajați, starea alarmantă

https://biblioteca-digitala.ro

din asigurare a sănătății. Totul este însoțit de un model de viață cultural şi social diferit (modul de a locui, etc.) şi de numeroase stereotipii. Doar 27 % dintre romi sunt activi economic (oficial), deci, aproape 70 % din apartenenții la acestă grupare etnică sunt fără serviciu. Spre deosebire de alte grupări etnice, unde speranța de viață este în jur de 75 de ani, în cazul romilor aceasta este de 55 ani la bărbați şi 48 la femei.

Stereotipuri despre romi ca nomazi veşnici

Un fapt incredibil este că aproximativ 75-80 % din romi sunt analfabeți; doar 0,3% dintre aceştia au un fel de diplomă. Aproape 60% din copiii romilor nu termină niciodată şcoala generală şi numai 0,9% continuă mai departe şcoala.

Date despre numărul elevilor din clasa I care învață limba romani cu elementede cultură națională, de când a fost introdusă această disciplină (Voivodina[8])

https://biblioteca-digitala.ro

Anul şcolar	Numărul de elevi
1997/1998.	9
1998/1999.	19
1999/2000.	28
2000/2001.	16
2001/2002.	33
2002/2003.	100
2003/2004.	90
2004/2005.	99
2005/2006.	135
2006/2007.	137

Când este vorba de problema educaţiei, datele oferite de *Recensământul populaţiei din 2002 din Serbia* arată că 32 % dintre romi sunt fără şcoală sau au mai puţin de 4 clase de şcoală generală şi că numai 0,3% din ei continuă să înveţe la licee şi universităţi. Ca o consecinţă directă a analfabetismului este lipsa oricărei perspective pentru majoritatea romilor. De aceea, în ultimii ani se deschid diferite centre de învăţare pentru romi, centre pe internet, etc.

Centrul de învăţământ pentru romi (Subotica) colaborează cu instituţiile locale, provinciale şi republicane de stat şi cu alte numeroase instituţii neguvernamentale

https://biblioteca-digitala.ro

Organizația civilă *Centrul educativ al romilor* (ECR) este o organizație nepartinică, neguvernamentală și neprofitabilă cu misiunea de includere a romilor în anturajul local de pe teritoriul R.Serbia. Scopul este de întărire a capacității romilor, îmbunătățirea condițiilor de viață și includerea lor activă în procesele sociale de integrare.

5. Romii – nici minoritate, nici popor, nici națiune

Romii înșiși trebuie să-și stabilească un program foarte concret de rezolvare a problemelor lor. Mai ales când este vorba de integrarea diferitelor comunități de romi în cultura europeană, ei trebuie să-și facă cunoscut sistemul de valori, propriul model cultural, pe care să-l ofere instituțiilor și guvernelor naționale și europene. Aceasta înseamnă să-și păstreze propria identitatea culturală romă pentru a-și obține drepturile și a deveni „cetățeni europeni".

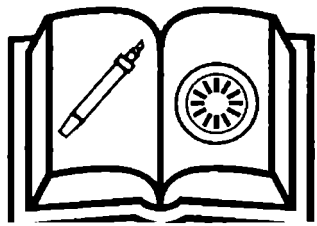
Având în vedere rolul conducătorilor romi în viața tradițională a acestei populații, emanciparea romilor se va produce încet, până când cei din păturile sociale înalte își recunosc public originea și se pun în fruntea luptei pentru emanciparea și integrarea romilor.

6. Mass Media pentru romi

Sastimasa Romalen! Majmistoro Romalen! Laco djes! – Salutare romi! Sănătate romi! Bine a-ți venit! – aceste expresii sunt formulele introductive de la câteva posturi de radio și

https://biblioteca-digitala.ro

televiziune în limba romani din Serbia, care oferă ocazia acestei minorități neglijate să asculte programul în propria lor limbă şi să participe la rezolvarea propriilor probleme. Totuşi reprezentanții asociațiilor romilor afirmă că drepturile romilor în domeniul informării lor în limba maternă sunt fără conținut şi nu sunt garantate prin lege.După ei reglementarea legală şi constituțională a drepturilor şi libertății romilor, printre care şi dreptul la informare în limba maternă, indiferent de locul unde trăieşte, sunt în prezent în cea mai mare măsură de natură declarativă. Exemple pozitive de la Rtv Novi Sad arată însă că aceste lipsuri pot fi înlăturate sau măcar atenuate în cazul acesta prin mijloacele de informare. Este vorba de mass media în limba romani (mass media pentru romi) căreia i se acordă o mare atenție în Serbia..



Logo- Asociația scriitorilor romi din Serbia

7. Învățarea limbii romani prin mass media

Specificul limbii romani şi literatura preponderent orală a acestei grupări etnice a dus la necesitatea folosirii limbii romani în mass media, în şcoli şi în comunicarea de fiecare zi. Neavând posibilitatea ca romii să-şi învețe limba maternă în şcoli sau în alte locuri (din totalul de 800 mii de romi din Serbia, numai 7% cunosc limba romani), ei fac acest lucru prin scriere sau mediile electronice [9]. Astfel într-un timp scurt o mare parte din populație poate să învețe acelaşi cuvânt sau un număr de cuvinte, ceea ce ar fi foarte greu pe băncile şcolii. „Mediile în limba romani se folosesc pentru învățare", spune Perica Nikolić, redactor al programului în limba romani la RTV Novi Sad, iar succesul mediilor în limba romani stă în aceea că au reuşit mărirea numărului de studenți de naționalitate romă la

https://biblioteca-digitala.ro

Universitatea din Novi Sad. La ora actuală sunt 30, ceea ce înseamnă un mare succes.

În mediile electronice se cultivă limba literară romani şi două din cele mai reprezentative dialecte în comunicare – *arlisk* şi *gurbetsk*, dar sunt prezente şi celelalte dialecte, în funcţie de participanţii la program. La primul Congres al romilor de la Londra în anul 1971 s-a spus: *„niciun dialect nu este mai bun decât celelalte, dar noi avem nevoie de un limbaj codificat în care să vorbim la congrese şi să scriem în publicaţiile internaţionale"*[10].

8. Programul romilor la TV Novi Sad

Prima emisiune de televiziune permanentă, din lume, a romilor, *Anglupe(Înaintarea),* a fost transmisă în Serbia la 9 februarie 1986. Prima dată ea s-a transmis pe teritoriul Kosovo, apoi în toată Serbia şi pe teritoriul întregii Iugoslavii de atunci. Prima emisiune permanentă de radio în limba romani s-a transmis la 23 iunie 1983 de către postul de radio *Studio B.*[11]

În anul 1992 la serviciul public RTV Novi Sad a început emisiunea de o oră în limba romani *Amen adies – Noi astăzi*, şi ea se transmite şi în prezent pe acest post de televiziune. Programul romilor, în anul 2008, reprezenta 2,3% din totalul programelor Rtv Voivodina (28779 minute). Emisiunea se caracterizează printr-o relaţie profesională faţă de toţi cei care o urmăresc, ceea ce presupune lipsa limbajului de ură, teroare şi discriminare. Accentul se pune pe învăţământul şi educaţia populaţiei feminine, întreţinerea sănătăţii, modul de a trăi, ecologie, angajare în muncă, modul de a locui, dezvoltarea şi cultivarea toleranţei şi a dialogului, păstrarea şi cultivarea obiceiurilor şi tradiţiei romilor, munca cu organizaţiile neguvernamentale. Programul în limba romani urmăreşte toate evenimentele importante, însă emisiunea şi-a luat libertatea de a-şi forma singură sumarul. Transmite în aceeaşi măsură subiecte

https://biblioteca-digitala.ro

cu caracter informativ, cultural-educativ şi muzică. Subiectele religioase au în vedere multi-confesionalismul şi principiul ecumenic, emisiunile fiind realizate în colaborare cu toate comunităţiile religioase ale romilor din Voivodina. În sfârşit, în programul în limba romani este loc şi pentru producţiile radiofonice independente.

Programul în limba romani colaborează strâns cu alte forme de mass media. Este de acord cu multilingvismul şi cultivarea culturii, repectiv a limbilor altor minorităţi naţionale. Trebuie subliniat că acest program este bilingv (sârbo-romani), iar când la acest program participă persoane din alte medii lingvistice atunci este poliglot. Astfel romii din spaţiul mediatic din Voivodina au introdus primii cel mai ridicat standard al limbii – emisiunea în care fiecare participant, fără subtitrare sau traducere simultană, vorbeşte în limba sa maternă şi, mai mult sau mai puţin, se înteleg cu toţii.

Traducere din limba sârbă Jiva Jurici

NOTE

[1] În Serbia există patru grupări de romi: romi*i turceşti* (de religie musulmană; vorbesc limba sârbă, romani şi turcă); *Ţiganii Albi* (o parte din romii turceşti; de religie musulmană; vorbesc numai limba sârbă); romi*i nemţeşti sau bănăţeni* (originari din Banat, vorbesc sârbeşte şi ţigăneşte); romi*i valahi* (au venit din România; sunt de religie ortodoxă; vorbesc sârbeşte, ţigăneşte şi româneşte. În Serbia aceştia sunt numiţi romi valahi, în Bosnia karavalahi iar Slavonia şi Croaţia, căldărari).

[2] Serbia este membră în pactul internaţional pentru drepturile politice şi civile şi în pactul internaţional pentru drepturile sociale, economice şi culturale a ONU, precum şi în Convenţia europeană de apărare a drepturilor omului şi libertăţilor fundamentale, în Convenţia cadru pentru apărarea minorităţilor naţionale a Consiliului Europei şi este semnatara Cartei Europene pentru limbile regionale şi ale minorităţilor.

https://biblioteca-digitala.ro

[3] Pentru Kosovo nu există date.

[4] La acest lucru se referă şi lucrările prof.dr. Miroljub Jevtić din anii 90.

[5]Repatrierea este acţiunea de întoarcere şi acceptare a persoanelor care nu îndeplinesc sau nu mai îndeplinesc condiţiile de intrare sau rămânere pe teritoriul altei ţări. Acţiunea de repatriere se face pe baza convenţiilor de semnate între ţara noastră şi alte ţări. Cei care se întorc sunt cetăţeni, care ţi-au pierdut dreptul de şedere pe teritoriul altei ţări, şi, în baza convenţiei de repatriere, sunt întorşi în ţara de baştină..

[6] După aprecierile din anul 2005 aproape 300.000 de romi nu au niciun fel de documente.

[7] Dezbaterea din parlamentul european privind situaţia deznădejduită a romilor în Kosovo, dar mai ales situaţia a peste 100.000 de membrii ai acestei minorităţi naţionale prigoniţi cu forţa din Kosovo, s-a ţinut la începutul lui martie 2006. Cu acea ocazie oficialităţile organizaţiei europene ale romilor au solicitat ca gruparea romilor să se implice în rezolvarea problemelor din Kosovo şi să facă posibilă întoarcerea romilor care au fost izgoniţi cu forţa. Preşedintele Forumului European al Romilor (ERTF) Rudek Kavčinski a anunţat că romii au trăit "al doilea holocaust".

[8] În Voivodina există 36 de şcoli în care se învaţă limba romani.

[9] Există două tipuri de media pentru romi, cele pe care romii înşişi le-au iniţiat şi mediile romilor iniţiate de ne-romi, dar dedicate romilor.

[10] Ziua internaţională a romilor a fost declarată în 1971 la primul Congres internaţional al romilor de la Londra , când a fost adoptat numele poporului, iar ceva mai târziu imnul şi drapelul romilor, precum şi egalitatea lingvistică a tuturor dialectelor romani. Sociologul Rajko Đurić, autorul *Gramaticii limbii romani(2005)* a declarat că se poate face politica limbii numai dacă există instituţii sociale şi politice corespunzătoare.

[11] Spre deosebire de mediile electronice ale romilor, *mediile scrise* în limba romani au o istorie mai lungă. Revista pentru probleme de ştiinţă, cultură şi sociale ale romilor *Romologia*, a apărut în anul 1991 şi conţine texte literare ale scriitorilor romi, articole de sociologie, etnografie şi folclorul romilor, urmăreşte evenimentele actuale din cultura romilor, dă informaţii despre activitatea societăţilor, asociaţiilor cultural artistice ale romilor. La Subotica, Editura *Them* scoate revista pentru copii *Chavorrengo Them.* Ziarul bilunar *Them* este declarat ca ziar pentru romi şi ne-romi.

https://biblioteca-digitala.ro

Predsedavanje Srbije „Dekadom inkluzije Roma 2005-2015", 1. jul 2008. – 30. jun 2009., Repubika Srbija, Vlada, Ministarstvo za ljudska i manjinska prava, http://www.humanrights.gov.yu/dokumenti/roma/Plan_predsedavanja_Srbije_Dekadom.pdf.

Jevtić, M. (2001), *Islamization as a factor of albanisation in the region of former Yugoslavia*, The South Slav Journal, London, vol. 22 № 3–4.

Društvene nauke o Romima u Srbiji: zbornik radova sa tribina održanih 2003. i 2004., ur. Tadić, Lj., Bašić, G. (2007), Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, Odeljenje za društvene nauke, knj. 29. ISBN 86-7025-446-6.

Ratković Njegovan, B. (2003), *Informarea publicului în limbile minorităților naționale exemplul provinciei Autonome Vojvodina*, în. Minoritarul imaginar, minoritarul real, Complexul muzeal Arad, 2003, pp. 287–302. ISBN 973-0-03331-5.

Ratković Njegovan, B. (2005), Nacionalne manjine u Vovodini i programi radija i televizije, Zbornik *Mediji i istraživanja*, RTNS, Centar za istraživanje javnog mnjenja, programa i auditorijuma, Novi Sad, pp. 69-73. 654.197(497.113 Novi Sd) : 32.019.5(082).

https://biblioteca-digitala.ro

INTEGRATION OF SERBIAN ROMA COMMUNITY. IMPORTANCE OF THE MEDIA FOR SERBIAN ROMA COMMUNITY

Abstract

Serbia is one of the countries of Central and Eastern Europe where they live today a large number of Roma community (about 800,000), many refugees here during the war of 1990 from other countries of former Yugoslavia and, later, from Kosovo. Out of these, almost 300,000 have no identity documents. In addition, more than other populations, the Roma in Serbia are facing poverty, unemployment, discrimination and ethnic marginalization. In order to overcome these problems, their integration in social, economic and political walks became a priority.

A first step was the establishment of schools with teaching in Roma language. But the children attendance is very low and only 7% of gypsy families speak Roma language. Under the prevailing situation a try is done for teaching the language and for solving Roma problems through mass-media. An important role in this education policy is carried out by the shows for Roma people at RTV Novi Sad.

https://biblioteca-digitala.ro

E CHOXALYI
A CIGÁNY BOSZORKÁNY, MINT INTERKULTURÁLIS SZEREPLŐ

Erostyák Zoltán , Orosháza (Hu)

„Bare cipil, avri nashel,
Le romen sa armaja del.
Mukh tu pacha tye armaja
Lashe avna averdata"

Boszorkány. Szinte minden kultúrában, bárhol a világban ismert hiedelemalak. Ahhoz, hogy értelmezni tudjuk a cigány boszorkány alakját, meg kell vizsgálnunk néhány pontban a magyar, illetve a nem-cigány boszorkányhit alapvető vonásait, mivel a magyar boszorkányhit része a közös európai boszorkányhitnek. A természetfeletti lényekre vonatkozó helyi hagyományok is különbözőek voltak, és ezek esetenként más-más mértékben olvadtak össze a valóságban praktizáló boszorkánnyal. Mindezeken kívül számolni kell a varázslónők (és az őket pártfogoló istennők) tevékenységére vonatkozó antik hagyománnyal, amely legalábbis D-Európában minden bizonnyal tovább élt. A boszorkányperekben tükröződő, ördöggel szövetkező középkori boszorkány elsősorban Ny-Európában lett az élő néphitnek is szerves tartozéka.

A magyar boszorkányhit több rétegből tevődik össze: a boszorkány élő személy, akinek részint a paraszti gyakorlatban előforduló gyógyító és rontó tevékenység bizonyos vonásait,

https://biblioteca-digitala.ro

részint bizonyos természetfeletti képességeket tulajdonítanak. A gyógyításnak és rontásnak a múltban valószínűleg szinte hivatásos specialistái voltak egyes kiemelkedő képességű személyek. Másrészt ismeretes lehetett a múltban egy (vagy több) természetfeletti lény, amelynek fő tényke dése az éjszakai rontás (elsősorban nyomás) volt. Ennek vonásai olvadtak később a boszorkány alakjába (a török eredetű boszorkány szó jelentése 'nyomó'), és ennek nyoma őrződött meg a személytelen lidércnyomás fogalomban is. [1]

A magyar néphit a rontás minden fajtáját elsősorban a boszorkánynak tulajdonítja. Így a boszorkány műve a tehén megrontása, ill. a tejhaszon elvitele, az éjszakai légzési nehézségek okozása, a végtagok bénává tétele, összezsugorítása, a száj félrehúzása, az impotencia, általában súlyos betegség vagy halál előidézése rontással. A boszorkány gyógyító tevékenysége a hit szerint nem tiszta; az ördög segítségével, valamilyen haszon érdekében végzi. A hit szerint a boszorkány rontása által keletkezett bajt csak ő maga vagy egy nála nagyobb hatalmú boszorkány tudja helyrehozni.[2] A boszorkányperek hivatalos diabolisztikus ideológiájának hatására a hiedelemjellemzők „ördögivé" váltak.[3] Az „isteni–ördögi" pólusú dualisztikus világképben a boszorkány hiedelemalakja természetesen az ördögi oldalra került.

A boszorkány alakja korunkban mindenfajta természetfeletti eredetűnek tartott baj okozója, a rontások leggyakoribb végrehajtója lett. Rontás gyanúja esetén – a hagyományokhoz híven – egy-egy élő személyt véltek boszorkánynak, egy közösség néhány tagja mintegy a falu „állandó" boszorkánya lett. A boszorkány hiedelemalakja többféle ártó természetfeletti lény (pl. „nyomó" démon) alakját, hiedelmeit magába olvasztotta, de a mindennapi mágia rontó módszereit is elsősorban neki tulajdonították. A boszorkányság

https://biblioteca-digitala.ro

ideológiája – a boszorkányhiedelmeknek az a tárháza, amelyet adott esetben a boszorkánysággal gyanúsított személynek tulajdonítanak – természetesen társadalmanként igen változó lehet. Egész Európa boszorkányságára jellemző, hogy a boszorkány hiedelemalakja különböző természetfeletti lények és valóságban működő varázslók, gyógyítók attribútumait olvasztotta magába; és – a magyar boszorkányhoz hasonlóan – a mindennapi mágikus módszereket is, neki tulajdonított tevékenységként.

A cigány boszorkány (*choxalyi*) alakját misztikus tisztelet övezi cigány és nem-cigány közösségekben egyaránt. Irodalmi művek, ponyvák, filmek alakja, kinek hatalma van élők és holtak felett. A természetfeletti erők specialistája a cigány közösségben, a mágikus hiedelmek és gyakorlatok ismerője és közvetítője. A cigány boszorkány birtokában van a társadalmi tabuk és szabályok rendszerének, ezáltal befolyásoló ereje szerepe van.[4] A nagy hatalmú cigány boszorkány tudatának kialakulásában meghatározó szerepe volt a nem-cigány társadalom által a cigányokról kialakított devianciát mutató kép. A társadalmonkívüliség sztereotip megfogalmazása lehetővé tette a cigányok erkölcsi normákon kívül helyezését. Ez segítette a természetfeletti erővel bíró boszorkány-szerep (jóslás, rontás, gyógyítás) kialakulását. A nem-cigány társadalmak kötődése a babonákhoz és babonás tevékenységekhez a cigányokban legalizálódott. A falvak szélén marginalizálódott letelepült vagy vándorcigány kolóniák (kulturális) idegensége, a falu szervezetétől való különállásuk tökéletes lehetőséget biztosított a fel nem vállalható szerepek kivetítésére, illetve felruházására. A cigányok képviselték a falvak lakossága számára azt a természetből merítkező misztikus erejű közvetítő szerepet, mely a jóslásoktól a rontásokon át a gyógyításokig terjedt. A cigányság számára megélhetési, jövedelemszerzési lehetőséget jelentettek ezek a tevékenységek, hiszen szokatlan, természetközeli életvitelük miatt eleve „ördögi"

https://biblioteca-digitala.ro

szereplőkké váltak.[5] Természetesen ez hatással volt a cigányságon belül is a choxalyi hiedelemalakjára és a közösségen belül kialakult szerepére. A nem-cigány társadalmon belül tudatosan kialakított boszorkány és vajákos szerep hatott a cigány közösségen belüli funkcióra is. Megerősödött és asszimilálódott a falusi társadalmak boszorkány képe a cigányságon belül. Így keveredett az eredeti choxalyi alakja a boszorkány alakjával, s kialakította a sztereotipizálódott cigány boszorkány képet.

Fontos kiemelni, hogy a cigány choxalyi és a magyar, illetve nem-cigány boszorkány fogalom nem teljesen fedi egymást. A choxalyi szakrális erővel bíró személy. Cigányok közötti gyűjtőútjaim során tapasztaltam, illetve meggyőződtem róla, hogy a boszorkány, mint szakrális személy meghatározó erővel bír a közösség életében, félelemmel teli tisztelet övezi. A boszorkányperekben a boszorkánnyá válás feltételének tartották Isten megtagadását, ill. az ördöggel való szövetkezést. A cigány boszorkány esetében nem találkozunk ezzel a feltétellel. Párhuzamként említem itt Pócs Éva tanulmányát a boszorkányságról a vallás és mágia határán. Ebben két erdélyi magyar faluban végzett terepmunkát összegzi, és a boszorkányság egy sajátos formáját mutatja be, melyben a boszorkányság eredeti szereposztása kibővül egy, a vallásosságot képviselő, a kereszténységhez kötődő mediátor szerepkörrel. Ebben a szerepben a boszorkány a „vallásos boszorkányságot" testesíti meg, illetve a boszorkány teljes tevékenységi köre a vallásos rendszernek alárendelve működik.[6] Tehát a cigányok között, általam vizsgált boszorkány-szerep fogalma analógiája az előbbiekben említett vallásos boszorkány szerepkörének. Hiányoznak belőle a kereszténység által a demonológia körébe utalt boszorkány jellemvonásai. Inkább kötődik az animisztikus gondolkodásmód sámán-figurájához, vagy javasasszonyához. A

https://biblioteca-digitala.ro

cigányboszorkányban (chohalyi) is ötvöződik a negatív hiedelemlény és a valamikori természetfeletti képességekkel rendelkező specialista személye. A boszorkány emberfeletti képességeit a magyar néphit szerint örökli vagy tanulja. Az öröklés módja, hogy anya lányára, ill. apa fiára hagyja a tudományt. Nem halhat meg, míg tudományát át nem adta valakinek, a halál előtti átadás leginkább kézfogással történik (ha nem akad vállalkozó, seprőt nyújtanak neki).[7] Az első interjúban ugyanezzel a hiedelemmotívummal (kézfogástól való félelem, seprű kézbe tétele) találkozunk, tehát valószínűleg a környező nem-cigány lakosságtól való átvételről lehet szó. Az mindenképpen megállapítható, hogy hiedelemelemek is keverednek a choxalyi figurájának kialakításában.

Az oláhcigány közösségek boszorkánya, szent-embere különösen erős közösségformáló erővel bír. Jelen tanulmányomban azt mutatom be, hogy a boszorkány szerep miként alakul ki a közösségben, milyen társadalmi, szakrális hagyományok, hatások állnak a hátterében. Az orosházi cigányságról készülő összefoglaló munka kutatásai kapcsán, a szentetornyai cigányok közösségével 2002. decemberétől kezdtem el foglalkozni. Békés megyén belül az orosházi járásban lakik viszonylag a legkevesebb cigány, viszont a számarányhoz képest komoly feszültségek alakultak ki a magyar lakosokkal és a rendőrséggel. A szentetornyai terület hírhedt cigány lakossága hagyományőrző, hagyománykövető közösség. A szentetornyai oláhcigány lakosság késői letelepedésű, szegény *churar* közösség. A változások szinte érintetlenül hagyták a közösséget, életmódjuk stagnáló. Elkülönülnek azoktól a romáktól, akik a városban laknak, hiszen ők más nemzetségekhez tartoznak, vagy általuk megvetett romungrok, azaz magyar cigányok. Elkülönülésüket hangoztatják, életmódjukban is inkább megélik a hagyományaikat. A fiatalok követik a tradíciókat, nagyon erős

https://biblioteca-digitala.ro

a csoport szocializációs ereje, s inkább ezt követik, mint az iskolában látott vagy mutatott példákat.

Beszélhetünk-e etnikus cigány kultúráról, a cigány kultúra etnikus rendszeréről? Bromlej *etnosz*–értelmezése szerint az egységes közösségi, valamint a másoktól való különbözőség tudatának meghatározó szerepe van. Az etnikai közösség ismérve az, hogy rendelkezik-e etnikai öntudattal. Jellemzője, hogy származásuk alapján rokonok, őrzik a nyelvet, sajátos kulturális jegyekkel rendelkeznek.[8] Az etnikai csoportnak azt nevezhetjük, mely erős „mi tudattal" határolja el magát környezetétől.[9] Sárkány Mihály etnikum-értelmezése szerint rokonsági, illetve fiktív rokonsági kapcsolatoknál tágabb rendszer, tagjai összetartozásuknak tudatában vannak, ezt ki is fejezik, megkülönböztetve magukat más közösségektől. Az etnikus kultúra állandó változást hordoz magában.[10] A kevésbé civilizált társadalmakban az egyén sokkal inkább kötött kultúrájának törvényszerűségei által, s viszonya a kulturális modellhez meghatározza a közösség értékrendszerének elfogadását is.[11] Az etnikai identitás tehát egy „közösségi önkép" a külvilág felé, másrészt a közösség tagjai felé egy, a viselkedést befolyásoló normarendszer. Összességében azt állapíthatjuk meg vizsgált közösségünkről, hogy a fenn említett alapelvek alapján etnikus kultúrával rendelkezik, erősen elhatárolódik a környező magyar közösségtől, „másként, cigányként" határozza meg magát és kultúráját, valamint a környező magyar közösség is más kulturális jegyekkel illeti a cigányságot, elhatárolják magukat tőlük.

Hiedelmek

A cigányság hiedelmeit nehéz vizsgálni a nem-cigány közösségek hiedelemrendszerétől teljesen függetlenül, hiszen azok magukban is kifejezik a kisebbség és a többség közötti

https://biblioteca-digitala.ro

határokat.[12] A nem-cigányokhoz viszonyítva a cigányok világképének egyik fő sajátossága, hogy nem jelenik meg benne a lelkiismereti-konfliktus és az isteni kegyelem aktusa. Jacob Tollius 17. századi németalföldi utazó szerint a cigányok pogány szokás szerint tiszteltek valamilyen istenséget, de ennél többet nem tudunk vallási képzeteikről. A boszorkányság, bűbájosság, varázslás szélesen értelmezett fogalomköréhez kapcsolható 17-18. századi perekben (ide értve a paráznaságot, istenkáromlást, lopást, gyújtogatást is), a cigányok, mint erkölcsi normák megszegői, a megszokottól eltérő életvitel deviáns képviselői fordulnak elő, a cigányasszony pszichológiai funkciót tölt be, és sajátos módon használja ki a környezet butaságát, illetve a cigányok varázslási képességében való hitet. Az újabb antropológiai és etnográfiai kutatások azt bizonyítják, hogy a cigányasszonyok (ritkán férfiak) varázslása, főképpen pedig jövendőmondása legalább annyira tervszerű megélhetési mód, mint amennyire a hiedelmek visszatükrözője. A 18. századból már sok olyan peres aktát ismerünk, amelyekből rekonstruálni tudjuk, hogy a cigányasszonyok miként szervezték meg a javak megszerzésének a jósláshoz, kártyavetéshez, szerelmi varázsláshoz kötődő formáit.[13] Vizsgált közösségünkben is, mint ahogyan a cigányok között általában, a hiedelmeket néhány főbb vonás köré lehet csoportosítani: a tisztaság-tisztátalanság (*vuzho-marhime*) és a szerencse-szerencsétlenség (*baxt-bibaxt*) ellentétpárok, a halottak (*mule*), a tisztátalan lelkek, boszorkányok, ördögök, átkok (*zmovo, choxano, choxalyi, beng, armaja*) és Szűz Mária (*Sunto Maria*). A pszichés eredetű hiedelem-megélések és a hiedelmekből származó pszicho-szomatikus betegségek és elváltozások, ezek misztikus igazolása erősen jellemzőek a közösségben. A világ történései, a körülöttük zajló események, a betegségek mögött hajlamosak a világot

https://biblioteca-digitala.ro

mozgató pozitív és negatív erőket, a hozzájuk kapcsolódó hiedelmeiket keresni és észrevenni. A női tisztátalanság fontos alkotóeleme lett a choxalyi szerep feminizációjának, kialakulásában. Megfigyeléseim és vizsgálataim szerint a cigány boszorkányhit kauzálisan kapcsolódik a frusztrációkhoz, szorongá-sokhoz és egyéb mentális megpróbáltatásokhoz, pontosan úgy, ahogy a pszichopatológiai szimptómák kapcsolódnak az effajta mentális zavarokhoz.

A halottak A halottak (*le mule*) és a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek és történetek át- és átszövik a cigány közösség életét. Különböző, az élők világát befolyásoló pozitív, vagy negatív szerepük van. A halottak világa szervesen együtt él az élőkével, befolyásolja azt, ezért a halottakat különleges tisztelet övezi. A velük kapcsolatos hiedelmek ezért a mai napig élnek és hatással vannak a közösségre. Természetesen szociális körülményeik nem teszik lehetővé, hogy elhagyják házaikat, ezért ez a szokáselem módosult, elmaradt. Félelmük ellen igyekeznek megvédeni a házat szentelt vízzel, illetve kegytárgyakkal. A halottak visszatérése nem minden esetben negatív tartalmú esemény. Szeretteit is meglátogathatja a *mulo*, melyet kopogásról, csörgésről (pl. erősebb szél, vagy vihar idején), illetve az állatok, főleg a kutyák viselkedésén lehet észrevenni (*O zhukel dikhel le mules – A kutya látja a halottat*). Nekik nem okoz bajt, ennek ellenére egyesek tartanak tőle. A többség pozitívan értelmezi elhunyt családtagjának látogatását. Látomásban, vagy álom (*suno dikhen* – álmot látnak) formájában érkezik az élők közé. Azért látogatja meg a halott az élőket, hogy valamit közöljön velük, jót, rosszat egyaránt. Ezeket az álmokat komolyan veszik, megpróbálják értelmezni a halott szavait, viselkedését.[14] A halottat nevén szólítják, beszélgetnek vele, próbálják faggatni: *So keres kathe? So kames kathe? So kames amendar? – Mit*

https://biblioteca-digitala.ro

csinálsz itt? Mit akarsz itt? Mit akarsz tőlünk? Ilyenkor minden esetben visznek a halott sírjára gyertyát, s megkérik, nyugodjon békében. A tűznek egyébként is tisztítóerőt tulajdonítanak, akár a gyertyánál, akár nagyobb tűznél „megfürdőznek", mely azt jelenti, hogy tenyerüket a tűz felett elhúzva rituális mosdást végeznek, főleg arcukon, fejükön. *Természetfeletti lények*

A cigányok természetfeletti képzeteit a pozitív és a negatív erőket szabályozó lények köré csoportosíthatjuk. Ezek a lények befolyásolják a szerencsét, okozhatnak betegséget, szerencsétlenséget.[15] A Jó és Rossz közötti küzdelem, a szerencse és boldogság alakításában játszott szerepük határozzák meg a lények hovatartozását, megítélését. Olyan ősi képzetről van szó, mely minden kultúrának sajátja. Nem beszélhetünk az Isten (*Devla*) és az Ördög (*Beng*) keresztény értelmezéséről, lévén kevés a közösség teológiai ismerete. Kereszténynek tartják magukat, de ezek a lények igazán nem tartoznak a diabolisztika által ismert isten- vagy ördögképhez. Annyit fogadhatunk el, hogy a világot irányító ellentétes erők két pólusát jelentik. Biztosan hatással volt a cigányság természetfeletti erőkről vallott gondolkodására a keresztény vallás is, de teljes egészében nem formálta át vallási képzeteiket. Külsőségekben, emóciókban jelentkező vallásosságuk felszínes, egyszerre vannak a kereszténységen kívül is, belül is. Az animisztikus vonások, az egyes világot átjáró szellemek, valamint a különleges, természetfeletti képességű személyek inkább jellemzőek a mai napig az oláhcigány közösségekben.

Tulajdonképpen az ördögöt a többi negatív erejű hiedelemalaktól nem sok különbözteti meg. Nincs olyan jelentős szerepe, mint a keresztény egyházak sátán-figurájának. Kisebb „hatókör" szerinti különbségek felfedezhetők, de lényegében rontó erejük összeköti őket. Az ördög (*Beng*) tehető felelőssé

https://biblioteca-digitala.ro

olyan tettekért, melyek az embert bűnbe viszik, pl. lopni, rabolni megy, vagy megöl valakit: „Már megint az ördög biztatott!" – mondják ilyenkor. Ebből következően tartják ördöngösnek (*bengalo*) azokat a személyeket, akik furfangosak, nem férnek a bőrükbe, állandóan a csínytevés jár a fejükben. Az ördögnek több alakban él, mint a *choxano* (kísértet), a *zmovo* (tisztátalan lélek), *pirkulicho* (vetélt, kereszteletlen gyerek, törpe), a visszajáró halottak (*mule*), *berbeja* (démonok). Ezek a lények valami miatt (pl. a temetési keresztvíz hiánya) a haláluk után nyugodni nem tudó lelkekből születnek meg, s betegségeket hoznak a családra, vagy csak ijesztgetik őket, bosszút állnak az életükben elszenvedett vétkekért. Az ördög mellett leginkább félt lény a boszorkány (*choxalyi*), amelyik lehet ember is, de lehet akár a többi lény szinonimája is. A boszorkányok teljes körű rontó és betegségeket okozó lényekként szerepelnek. Felelősek betegségekért (megnyomják a beteget), halálokért, de elvihetik valaki szerencséjét, befolyásolhatják az életét. Azokat az asszonyokat, akik átkai erősek, boszorkánynak tartják, félik hatalmukat. Ezek az asszonyok rendelkeznek azokkal a képességekkel és erővel, amely a felsorolásban szerepelt. Természetfeletti félelem veszi körül őket.

Az Isten (*Devla*) személye testesíti meg a Jót, a szent erőt, mely fenntartja a világ forgását. A pozitív, teremtő, gyógyító erők kapcsolódnak hozzá. A férfi princípium legfőbb megtestesítője. Személye hozható leginkább rokonságba a keresztény teológia Isten-felfogásával. Jézus Krisztus elismert, szent erővel bíró alak a kereszténységből. Az ő személyében sajátságosan jelentkezik a cigányság kereszténységhez való viszonya. Az a történet, mely szerint a cigányok vándorlása és tolvajlása abból fakad, hogy ellopták a keresztfáról az egyik szöget, kifejezi a cigányság a gazhok világán kívül helyezkedését.

https://biblioteca-digitala.ro

Jézus alakját azonosítják Istennel. A szentháromság tanát nem ismerik, nem tudják értelmezni. Az Istent, vagy szent terét (templom) megsérteni tiszteletlen dolog, aki megteszi, annak számolnia kell a természetfeletti büntetésre. Fontos szerep jut Szűz Máriának (*Sunto Maria*), akit megkülönböztetett tisztelet övez, minden cigány házban lehet látni képi, vagy figurális ábrázolását, rengeteg selyemvirággal körbevéve. A képeken, szobrocskákon keresztül is szent erőt tulajdonítanak neki, az anyaság legfőbb, legszentebb princípiuma. Erősen emocionális a hozzá kötődő vallásosság. Ősi, matriarchális, ősanya képzetek transzformálódtak keresztény tartalommá személyében. A teremtő-pusztító erejű ősi, női termékenység-istenségek keresztény szinkretizációja. Teremtő, gyógyító, de rontó erővel is rendelkezik. Különleges gyógyulások (meddőségé is) fűződnek a házaknál található Szűz Máriát ábrázoló kisebb szobrokhoz, de ezek előtt történnek meg a legkegyetlenebb átkok is.

Az átok (armaja)

Az átkoknak, azok megélésének erősen viselkedést, életeket befolyásoló szerepe van a közösségben.[16] A boszorkánynak tartott személy (cigány boszorkány) legfőbb sztereotip tevékenységi köre a jóslás és a rontás (*kerimata*) mellett. A cigányok között az átokhoz és a rontáshoz kötődő szerepe a meghatározó, a jóslás kevésbé jellemző. Meg kell különböztetnünk a szitkokat az átoktól, hiszen teljesen más céllal mondják ki mindkettő esetében a szavakat, annak ellenére, hogy első hallásra hasonló szövegekről beszélhetünk. Az átok esetében ártó céllal mondott formulákról beszélhetünk, melyhez természetfeletti erők is kapcsolódnak. Az átok legtöbb esetben büntető jellegű, így a közösség belső viszonyait szabályozó

https://biblioteca-digitala.ro

erőkhöz tartozik.[17] Átkozódni csak nők szoktak, ezeket az átkokat nagyon komolyan veszik, s félik azokat a személyeket, akiknek „fog az átka". Valószínűleg az asszonyok természetes tisztátalanságuk miatt rendelkeznek olyan erővel, mely befolyásolhatja szavaikon keresztül is az élők világát. Ha valaki megátkoz valakit (*armaja del*), akkor tulajdonképpen a baxt-bibaxt viszonyrendszerbe avatkozik bele, és szerencsétlenséget hoz az illetőre, illetve a családjára.

Azokat az asszonyokat, akinek fog az átka, boszorkánynak (*choxalyi*) tartják, mert olyan erővel bírnak, mely természetfeletti, ördöngös (*bengali*). Vizsgált közösségünkben egy idős asszonyt (*Kusztun*) tartanak különösen nagy erővel bírónak, melytől félni kell. Az ő szavait nagyon félik, igyekeznek ezt az asszonyt nem megbántani, bármit kér, igyekeznek megadni neki (az adósságokat is pontosan), mert hatalma van az élők felett. Többen elmondták, hogy ha ez az asszony átkot mond valakire, akkor az készülhet a halálára, vagy bármire, ami baj lehet magának, vagy családjának (pl. elveszi a szerencséjüket). Ez az asszony tudatában van természetfeletti képességének és él is ezzel a „tudásával" a jóslások, átkok során.

Az átkokat kétféleképpen lehet csoportosítani, egyrészt elmondásuk helye és szertartásai alapján, valamint aszerint, hogy kinek és miről szól az átok. Az elmondás helye alapján:

- a találkozás helyén – csak szóbeli az átok
- otthoni szertartással
- templomi szertartással

Az átokrítus legelemibb szintjét a csak szóbeli forma jelenti. Ez bárhol megtörténhet, ahol találkoznak egymással az érintett, haragos felek. Többnyire nem tervezett, hanem spontán, haragból, veszekedésből származó szitkokról, átkokról van szó.

https://biblioteca-digitala.ro

Ez akár a helyszínen komoly, durva válaszreakciót szülhet (pl. verekedés). Az otthoni átok-szertartás már a mágikus cselekmények körébe tartozik. Csak idősebb asszonyok által gyakorolt cselekményről van szó. Súlyosabb, erőteljesebb forma, mint az előző. Komoly előkészület és lelki felkészülés előzi meg. A halálos betegségeket (pl. tumor), hirtelen halálokat legtöbb esetben ennek tulajdonítják. Az átkot vető asszony nem ehet, ihat az átok előtt, melyet korán reggel tesznek minden nap egy hónapon keresztül. Fekete kendő köré gyertyát tesznek (lehetőleg döglött macska szájába) és saját halottjukról földet szórnak (ha más halottról, akkor az átok visszafordul az átkozó személyre). Szűz Mária képe előtt, leengedett hajjal mondja el az átok szövegét, többször ismételve. Nem ritka, hogy megváltozott tudatállapotba kerülnek. Ha ez előfordul, akkor biztosak az átok sikerében. A templomi átok különösen erős, hiszen a hely is sajátos, természetfeletti erővel rendelkezik, szakrális tér. A templomban leengedett hajjal térden lépked Szűz Mária képe, vagy szobra elé az átkozó asszony. Gyertyára fekete szalagot köt, majd meggyújtva azt, Szűz Mária segítségét kérve elmondja az átok szövegét.

A megátkozott személy szinte minden esetben megtudja, hogy átkot mondtak rá, vagy családjára. Sok esetben megfigyelhető, hogy a megátkozott retteg az átok miatt, s ebből következően különböző pszichoszomatikus betegségek, elváltozások jelentkeznek rajta. A hirtelen egészségromlást, a rákos megbetegedéseket, állapotuk leromlását majdnem minden esetben az átkoknak, illetve szerencséjük elvesztésének, sorsuk beteljesülésének tulajdonítják.[18] Az átkoktól való félelem kialakította azokat a praktikákat, mellyel feltörhetik azt, ereje ellen tehetnek. Legjellemzőbb példája ennek, hogy a megátkozott

https://biblioteca-digitala.ro

ember pénzt ásat el valakivel egy keresztútnál, vagy pénzt szór el maga mögé. Ezek közben azt kéri, hogy múljék el az átok ereje. Templomban is történhet az átok feloldásának kérése, ekkor Szűz Máriához könyörögnek segítségért, pénzt helyezve a Szűz lábaihoz. Sok esetben megkérnek egy másik asszonyt, hogy törje fel az átkot, mely hasonló szertartás közepette zajlik, mint maga az átkozás rítusa.

A csoportosítás másik része az, hogy kinek, s miről szól az átok szövege. Ennek alapján ez a csoport a következőképpen épül fel:

Nőknek
Férfiaknak
Gyerekekről – bármelyik családtagnak

Betegségeket okozó
Szerencsét – szerencsétlenséget befolyásoló
Termékenységet befolyásoló
Halált kívánó
Halottakkal átkozás

Az átkok erősségét az befolyásolja, hogy milyen mértékű a harag, mekkora „bűnt" kell megtorolni. A legerősebb a halottakkal átkozás, mert ebben az esetben a halott erejét használják fel, a halott említése magában is közelbe hozza a halált.[19] Több olyan átok is van, amely bárkire elmondható, univerzálisan alkalmazható, de legtöbb esetben befolyásolja az átkokat az, hogy ki felett mondják el. Legtöbb esetben az enni (*xal*) igét használják az átkok szövegében: megeszi a fejét, a rák eszi a húsát, megeszi a szívét, stb.

Nőkre legtöbb esetben szerelemféltés miatt mondanak rontó szöveget. A nőknek szóló átkokban sokat szerepel a termékenységet befolyásoló, rontó szöveg, hiszen ez egy

https://biblioteca-digitala.ro

cigányasszony számára szinte a halálnál is nagyobb büntetés, mert az asszony értékét termékenysége határozza meg:
„ *A rák egye ki a méhedet, hogy ne szülj (több) gyermeket erre a világra!*"

Férfiakra általában családi ellentétek, szerelemféltés, vagy üzleti viszály miatt mondanak átkokat. Szerencséjüket befolyásoló, halálukat előidéző szövegeket mondanak, többször fordul elő, hogy halottaikkal átkozzák meg őket:
„*Ha más asszonyra nézel, száradjon (kókadjon) le a faszod*!"
„*Sose legyen szerencséd, száradjon le (boszorkányok egyék le, a rák egye le) a húsodat, halott apád sorvasszon el, pap álljon a fejedhez, mint apádnak!*"

A legkegyetlenebb, ha valakit gyermekeivel átkoznak meg. Ez olyan haragot szül, gyermekek halálát kívánni minden esetben hatalmas feszültségeket okoz a közösségben.
„*Halott anyám egye le a húst a gyerekeidről*!"
„*Pap álljon a gyerekeid fejéhez!*"

A közösség boszorkánya (e choxalyi)

A közösségben több év alatt tapasztalt és látott események több érdekes következtetés levonására adtak lehetőséget. Kiindulópontom a kollektív betegség-, illetve haláltudat. Marcell Mauss a halálgondolat kollektív sugalmazásáról írt tanulmányában a következőképpen határozza meg a sugallt halálképet: a meghaló ember nem hiszi, vagy nem tudja, hogy beteg, s csak meghatározott kollektív tudati okok miatt gondolja azt, hogy meg fog halni. Ez egybeesik azzal, hogy bűne, vagy mágia miatt megszakad a kapcsolata a szakrális erővel, mely normális körülmények között életben tartja. Az egyén vétkesnek, megbabonázottnak hiszi magát, emiatt hal meg.[20] Ezen gondolat

https://biblioteca-digitala.ro

mentén haladva hasonló kapcsolódási pontokat állapítottam meg cigány közösségben is, ahol a boszorkány-identitás kialakulásában is jelentős szerepe van.

A szentetornyai közösség erősen endogám, magas a rokonok közötti párkapcsolatok száma az első unokatestvéri szinten is. Ennek következménye több öröklött betegség magasabb számú előfordulása, illetve a rákos megbetegedésekre való hajlam öröklődése. Ezek felszínre kerülését és előfordulási lehetőségét erősíti a részben tradicionális életmódból és a környezetből származó hatások. A cigányság kollektív tudatában a hiedelmekhez, mágiához való kötődés meghatározó a mai napig. Az átok szerepének a közös cigány lélektanban befolyásoló szerepe, ereje van. Az átok (armaja), rontás (kerimata) erejébe vetett hit szuggesztív erejű a közösségben. A magyarok individualizációjával szemben erősebb a kollektív tudat szabályozó ereje. Ezért a környező magyarok nem fogadják el a cigány-boszorkány alakját.

A nagy arányú iskolázatlanság, az ismeretek hiánya miatt a világ eseményeit, az őket körülvevő természet és ember alakulását tradicionális (nagyszülőktől, szülőktől származó) ismeretekkel magyarázzák, melyek nagyobb részt hiedelmekre, természetfeletti erőkre alapulnak. Tehát a betegségek, és a halál okait is többségében ilyen babonás eredetre vezetik vissza. Főleg a rákos, vagy más komoly, halálos betegségek magyarázataként találkozhatunk a rontás, átok létezésével a háttérben. Többek között a kórház, a gyógyszerek gyógyításban betöltött szerepét ezért sem fogadják el, inkább a szakrális erőkre bízzák magukat, illetve a gyógyulást.

https://biblioteca-digitala.ro

Az endogám rendszer miatti betegségek nagy számú előfordulása (és a magas mortalitás), valamint az „erős erejű asszony" átkának találkozásának lehetősége nagy, így az átkozó boszorkány-szerep kialakulásának képlete adott, főleg, ha azt a tényt is figyelembe vesszük, hogy az átok bármikor „lecsaphat" a megátkozott emberre. A fenti interjú jól példázza ezt a közösségi szerep létrejöttét és használatát. A cigányok között az idős embereknek nagy a tisztelete, félik a szavaikat, főleg az idős asszonyok átkait. Az interjúban is többször hivatkozott „szerepkialakító átok" véletlenszerűsége teremtette meg a lehetőséget a boszorkány-kép kialakítására. A szenvedő fél halálának körülményei visszautalnak a fenti Marcel Mauss gondolatkörre, a kollektív haláltudatba vetett hitre. Rostás Józsefné erőt, tekintélyt biztosító férj nélkül maradt az erősen patriarchális szellemiségű cigány közösségben. Az interjúalany egy beteg lányt egyedül nevelő idős asszony, így a közösségen belül tekintélyt, védelmet jelent számára ez a szerep a jövedelemszerzési lehetőség mellett. A társadalmi, szakrális szerepének misztifikációja révén még nagyobb hatalommal rendelkezik, melyet ő egyrészt saját céljaira, védelmére, másrészt a közösség befolyásolására használ. Hankiss Ágnes „én-ontológia" fogalma használható ebben a kapcsolati hálóban is, mely szerint az ember saját élettörténete mitologikus áthangolásban jelenik meg. Ennek megvan a szerepe a pszichikum önszabályozó rendszerében.[21] Az önvédelmi (énvédő) mechanizmus tükrében felvette a misztifikált boszorkány-attribútumokat, mert a közösségben ezt a szerepet babonás tisztelet, félelem övezi. A szakrális misztifikációt szolgálja az

https://biblioteca-digitala.ro

udvaron és a házban lévő rengeteg „szent tárgy" (házi oltár), melyek szakrális erőt kölcsönöznek a boszorkány számára. Ahogy a fentiekben is említettem a világ duális (jó-rossz, férfi-nő, stb.) felosztása teszi lehetővé, hogy a női princípiumot (őselvet) megtestesítő *Sunto Mariahoz* (Szűz Mária) kötődő kegytárgyak képviseljék a rontásokhoz, mágikus cselekményekhez szükséges szent erőt. A külsőségeket tisztelő cigány közösség számára ezek a tárgyak különös, babonás erővel bírnak, az egyén számára szerencsét befolyásoló, gyógyító erejük is van az amulettekhez hasonlóan. Mint az interjúból is kiderül a boszorkány különbnek, műveltebbnek tartja magát a közösség iskolázatlan tagjainál. Ismerve a hiedelmeiket felépítette a külsőségekben, valamint a babonás félelmekben megnyilvánuló istenes ember képet magáról, melyet a közösség hiedelmekben szocializálódó tagjai el is fogadnak.

Pócs Éva említett tanulmányában fogalmazza meg, hogy a rontó és a sértett egyazon közösség egymással személyes érintkezésben lévő tagjai, általában a gyógyító is helybeli, míg az azonosító – ha van ilyen személy – az esetek jelentős százalékában máshová való. Ez utóbbi tény ellenére a boszorkányság falun belüli személyes ügy, a saját közösség ügye, a valóságos vagy fiktív mágikus gyakorlat a mindennapi élet része, a vallási szféra csak a szereplőknek (a boszorkánynak, az azonosítónak és a gyógyítónak) tulajdonított természetfeletti képességek (és segítők) révén kapcsolódik be a boszorkányság ideológiájába. A boszorkány rontása két személy közötti, okkult úton végbemenő interakció, és vagy jár valamilyen véghezvitt cselekménnyel is, vagy nem. Lényege az, hogy egy engem ért csapás esetén valakinek, akire komoly okom van ráfogni ezt, ellenem irányuló rontó szándékot és tetteket tulajdonítok, bajomat

https://biblioteca-digitala.ro

az ő rontása eredményének tartom. A boszorkány hiedelemalakjának, a neki tulajdonított rontó képességnek és egyéb hiedelem-attribútumainak az volt a fő szerepe a paraszti társadalomban, hogy bármely egyéni baj, betegség, szerencsétlenség esetén ez a hiedelemalak, az általános boszorkányfogalom egy élő, ismert személyben konkretizálódhatott: a baj eredetét az ő rontó tevékenységére lehetett visszavezetni. A boszorkány – mint élő személy – tehát nem, vagy nem feltétlenül a fekete mágia ténylegesen működő specialistája volt, hanem rontó mágiával gyanúsított személy. A boszorkány szerepére való „kijelölésben" szerepe volt a boszorkányhiedelmeknek, a boszorkány mibenlétére vonatkozó hagyományos nézeteknek is. De az időleges, egy-egy konkrét baj esetén „kijelölt" boszorkány személye általában az volt, akivel szemben a gyanúsítónak valamilyen elintézetlen ügye, tartozása, lelkiismeret-furdalása volt. Az esetek igen nagy százalékában azzal a személlyel történik valamilyen rontásnak tulajdonítható baj, az vádol valakit boszorkánysággal, aki az így vádolt személy felé valamilyen kötelezettséget elmulasztott, vagy legalábbis a közösség együttélésének normáit megsértette: kérését megtagadta, nem adott neki ételt, szállást, nem adott neki kölcsön bizonyos házieszközöket, nem hívta meg bábának, keresztszülőnek.[22] A boszorkányság ilyetén értelmezése szerint boszorkányok tulajdonképpen nincsenek; nincs (vagy ritkán van) éntudatú boszorkány; a boszorkány majdnem mindig a másik, egy speciális okok által kiválasztott bűnbak. Ennek felel meg, hogy a Közép-Európai boszorkányság leírásának, értelmezésének alapjául szolgáló rontás-narratívok, melyek általában a megrontott személy szemszögéből beszélik el az eseményeket, ennek megfelelően kiindulásuk általában egy váratlan baleset, betegség, vagy más csapás, rontásként értelmezése.[23] Nem jellemző a boszorkányság öröklődése sem családon belül, mint ahogy az interjúban is olvasható.

https://biblioteca-digitala.ro

Pócs Éva megállapításait a cigány közösségre is értelmezhetőek, hiszen már a fentiekben is láttuk, hogy az átkokat, rontásokat látják különböző betegségek hátterében, illetve a boszorkány személyét ennek okozójaként. Mint az interjúban is láthatjuk, az interjúalany nem tartja magát boszorkánynak, bár a boszorkány-attribútumokat magán viseli. A közösségben viszont egyértelmű volt a kérdésemre adott válasz, hogy ő boszorkány, mert erős rontó erővel bír. Megkértek ne említsem őket az interjúalany előtt, mert félnek az átkától. Természetesen megfogalmazódott ennek kapcsán egy módosult bűnbak-jelenség is, hiszen elkerülik az asszonyt „betegséghozó" ereje, boszorkány szerepe miatt. Itt is érvényesül a felnagyított tulajdonságok szerepe a kidolgozott sztereotípiák alapján, de nem csap át indulati feszültségbe, agresszióba, hanem az „elkerülés" veszi át ennek a helyét. Látható, hogy a kollektív tudat szociálpszichológiai rendszere nemcsak a közösségre, hanem az egyén szerepvállalására is befolyással bír. Tehát az egyén által tudatosan felvállalt társadalmi szerep követi a cigány hiedelmekben öröklődött boszorkány figurájának tulajdonságait, önmagát is beépítve ezáltal a hiedelemrendszer elemévé. Az egyén és a közösség felől vizsgálva más és más hiedelemelemek kerülnek felszínre a boszorkánnyal kapcsolatban az egyéni szerepvállalás és a közösségi „bélyeg" szintjeinek megfelelően. A közösség olyan sztereotip tulajdonságokkal is felruházta a „boszorkányt", melyet ő maga élesen elutasított. Ami egyértelműen közös volt, illetve teljesen megegyezett a két szempontrendszerben, az átokmondás kezdő időpontja, ereje, mely az erőt adja az asszony számára, és az őt körülvevő

https://biblioteca-digitala.ro

tiszteletet is meghatározza. A Simondán testvérek interjújában már megfigyelhetőek az idős asszony boszorkánnyá való azonosításának sztereotip elemei, mint pl. a közösség egyértelműen azonos ítélete, illetve a „boszorkány" halálának várható körülményei, a seprű eltáncol majd a kezéből. Mindkét interjúból kiderült, hogy a cigány közösség a gyógyítani tudó, természetfeletti praktikákat folytató idősebb asszonyokat, akár a múltban, illetve a jelenben azonosképpen boszorkányként (choxalyi) definiálja.

Az így felszínre került elemek közösen alkotják meg a boszorkány (choxalyi) alakját, tulajdonságait. Jelentős az egyéniség szerepe a hiedelmek felvállalásában és az azokhoz kapcsolódó szerepek kialakításában, meghatározva az egyén helyét és szerepét a közösség rendszerében és hiedelmeiben. Az olyan erősen hagyománykövető közösségben, mint a szentetornyai oláhcigány közösség, a hiedelemrendszer és a társadalmi szerepek szerves kapcsolatban alakulnak ki és fejlődnek egy sajátságos cigány kultúra által meghatározott szociális rendszerré.

Interjú – Kanalas Györgyné (szül.: Simondán Zsuzsanna) (1966) - Zsuzsa Simondán József (1968) - Pityu

Szentetornya

Az interjú magyar és cigány nyelven készült 2007. január 26-án. Az interjúalanyokkal egyszerre folytattam beszélgetést Simondán József házában. Mint az interjúban is olvasható a testvérek egymást erősítve, kiegészítve válaszolgattak a kérdésekre, többször elkalandoztak a konkrét kérdéstől. Hagytam ezeket a kitérőket, mert fontos adalékot jelentenek a cigány

https://biblioteca-digitala.ro

gondolkodásmód megértéséhez és a téma bővebb értelmezéséhez. Mindkét interjúalany önmagáról, mint babonás emberről nyilatkozott, a természetfeletti észleléseikről szóló történeteik meghatározzák mindennapjaikat és viselkedésüket. Rostás Józsefnéval (Kusztun) nem állnak rokoni kapcsolatban, viszonyuk semleges, nincs ellenségeskedés közöttük, tehát elfogulatlanul nyilatkoztak a boszorkány személyéről.

- *Kusztun mikor költözött Szentetornyára*?
- (Zsuzsa)'78-ban, vagy '79-ben. Inkább '78-ban.
- *Neki hány férje volt*?
- (Pityu) Kettő. O Bachi (o Joja), haj o Szegedino Maca Jóska.
- *Mindig ilyen volt, mint most*?
- (Pityu) Mindig házsártos volt. Hát a bátyám, muro bachi mindig kantárral verte a Joja. Levette a ló fejéről a kantárt, oszt ami belefért.
- *Azt is átkozta*?
- (Pityu) Nem sűrűn. Lehet, hogy a háta megett.
- (Zsuzsa) E Kukun sas Chonyeski dej. E Kukun sas kasavi babonáso, sar das les armaja. Hogy a beteg opre phablas e colax ande peska shako muj te phurdel o levegővo, lako dyí te del anda lesko muj, de ch'atunchi chi anel palpale. Haj ch'atunchi chi andas la palpale.
- (Pityu) Na a Kukun volt még egy csúnya átkos asszony, hallod! Ahogy elátkozta a Joját, hogy a lányának a lelke menjen a szájába, de akkor se hozza vissza! És nem is hozta vissza.
- (Zsuzsa) Én kereszteltem azt a kislányt. Először játszott, úgy indult az egész. - (Pityu) Állt az ágy mögött, aztán összeesett és kész. - (Zsuzsa) De nagyon okos kislány volt. – (Pityu) És a bátyám ahogy fújta a szájába a

https://biblioteca-digitala.ro

levegőt, a lelke belement a szájába, ahogy a Kukun elátkozta, hogy még ha belemegy a szádba, akkor se tudd visszahozni, nem is hozta vissza. – (Zsuzsa) Ott játszott a Jojának a mashkaresa - zhanes – o mashakruno, o lajbelo. Andre sas lesko bufari haj kukolesa kerlas pe. Egy perc, eldobta magát a kislány, bekékült, a bátyám fújta bele a levegőt, de nem tudta felkölteni. E Kukun gede nagyon veszélyeso sas. Nagyon tudott a régi kétforintosból gyűrűt csinálni, varrni meg, azt ne is mondjam. Öt perc alatt megvarrta a szonyát, kabátot, nadrágot, sakofelo. (Pityu) De nem össze-vissza ám. Csak az is boszorkány volt.

- *Gyerekkorába lett az? Egész életében az volt?*
- (Pityu) Szerintem...Csak öreg korukra jön ki. Már mikor elérik azt a 40-50 évet és akkor kezd kijönni rajtuk ez.
- *A Kusztun is ilyen idős korában kezdte?*
- (Pityu) Persze, persze, amikor a nagybátyám meghalt. Amikor a Joja meghalt, akkor jött ki ez rajta nagyon keményen.
- *Amikor megátkozta a Chonyit.*
- (Zsuzsa) Igen, igen.
- *Az volt az első ilyen tevékenysége?*
- Igen.
- *Azelőtt senki nem tartotta őt boszorkánynak?*
- (Zsuzsa) Nem, nem. Aztán kodola, aztán kushlas le Sanyes, keke shaves, haj godo vi mulas.
- (Pityu) Ch'arakles lesko nasvalipe. Nem találták a betegségét. Mit vett el tőle?
- (Zsuzsa) Kamatra das gode love. Kamatra adta a pénzt. És ahogy adta neki a pénzt, úgy átkozta.
- (Pityu) Hogy a betegségedet ne találják meg. És rá, kérlek szépen két hónapra rá meghalt.

https://biblioteca-digitala.ro

- *Ez már a Joja halála után volt*?
- (Pityu) Persze, jóval utána. Ahogy adta a pénzt, úgy átkozta, hogy úgy haljon meg, hogy az orvosok ne találják a betegségét. Nem is találták meg neki. Egyszerűen meghalt. Ezért nem merek vele ujjat húzni. (Zsuzsa) Én nem szoktam vele beszélni.
- *Más is boszorkánynak tartja*?
- (Pityu) Igen, itt mindenki, egy nincs kivétel.
- *Mindenki fél tőle*?
- (Pityu) Általában igen. De általában elkerülik, tudod, hogy még beszédbe se tudjanak vele folyamodni. De ő se jár sehova, néha átjön hozzám, vagy a Zsuzsához, Zsuzsa ad neki egy tányér ételt, és eltűnik, ennyi. Jobb az ilyennel békébe lenni. Most miért átkozzon, ha egyszer nem muszáj? Hát nézd meg, Phurro hogy betartsa az átkát. Amikor egyszer feltörte, majdnem meghalt a fia. Azóta tartsa be.
- *A Chonyi átka hozta ki az ő erejét*?
- (Pityu) Igen. Szó szoros értelmében, kérdezd meg bárakárhány cigánytól, ha nem hiszed el. Az is harmincezer forintból. És a Chonyi mondta, hogy adja vissza neked a faszom! Nekem volt a keresztapám. Ott elátkozta, rá hat hónapra vége. Elátkozta, hogy míg a lányod nem jön értem, nem kiabál értem, hogy gyere és vedd le az átkot, addig nem halhat meg. Bement levette az átkot, kilépett és három perc múlva meghalt. Baro okoso manush sas, csak a végén az italo... vi mulas leski romnyi és akkor azóta...vége. Háromféle rákja volt, tüdő, torok, meg gyomor, ahogy elátkozta a Kusztun.
- *Azóta is félnek tőle*?
- (Pityu) Félni félnek tőle, de nem keresik vele a kapcsolatot. Nem akarnak vele vitatkozni, mert ha vitatkozik vele az ember, akkor átkoz.

https://biblioteca-digitala.ro

- (Zsuzsa) Aztán nem áll meg egy hétig, vagy kettőig.
- *Szokott valakinek a házánál átkozni*?
- (Pityu) Nem, nem. Azt nem csinálja. Magába, mint egy boszorkány.
- *Szerintetek miért lett ő boszorkány*?
- (Pityu) A franc tudja, hogy mi váltotta ki belőle ezt a témát. Szerintem volt az előző családjában valaki ilyen.
- *Ő azt mondta, hogy senki nem volt a családjában.*
- (Pityu) Nem a fenét. Az anyja is az volt. Sar bushlas? - (Zsuzsa) Manyi.
- *Az is az volt*?
- (Pityu) Igen. 98, vagy 99 éves volt, amikor meghalt. - (Zsuzsa) Majdnem shel bershengi sas. (Pityu) Bari magaso sas, majdnem sas andre duj métere. Csak meg volt hajolva az öregségtől. És napjába megivott 6-7 liter bort. Felakasztotta a nyakába a szoknyáját, fogta a szoknyáját, belehúzta a nyakába, a szoknyája alatt volt a bor... Én emlékszem, gyerek voltam, lehettem hét-nyolc éves, kilenc, oszt mindig engem küldtek... Volt régen az a nagyüveges bor, Dáridó bor, tudod, na abból megivott naponta hat-hét üveggel, és, hallod, nem volt piás.
- *Ő is itt lakott a telepen*?
- (Pityu) Egy ideig igen, de aztán mindig visszament később Kiskőrösre.
- *Az is átkozódott, az anyja*?
- (Pityu) Korán hajnalba. Kiült és azzal kezdték a napot. Vén házsártos öregasszony, mindig azzal kezdték.
- *Honnan lehet tudni, hogy valakinek az átka fog, másnak meg nem*?
- (Pityu) Előbb-utóbb kibukik, egy idő után megmutatkozik valamelyiken. Amelyik ugyanúgy hal meg, ahogy átkozták, az kimutatkozik. Az utolsó percben kimutatkozik. Onnantól

https://biblioteca-digitala.ro

kezdve csend és hullaszag. Onnantól kezdve tisztelik mint boszorkányt.

- *Ha nem jött be az átka*?
- (Pityu) Akkor bakfitty. Akkor naj la zor. De a Kusztunnál ez kőkeményen bejött. (Zsuzsa) Ingrel la o Matyi. (Pityu) Mielőtt meg nem hal én fogom megfojtani. Mikor haldoklik ráhúzom a kendőt a nyakába, mikor az utolsókat rúgja beleteszem a seprűt a kezébe. Azt hiszed nem csinálom meg vele, ha piás leszek? Amikor látom, ne adja Isten, meghúzom a kendőt a nyakán, és beleteszem a seprűt a kezibe. Ha eltáncol a seprű, akkor ihajj. Akkor tényleg boszorkány, ha visszamegy a seprű a sarokba magától. – (Zsuzsa) De ha nem megy vissza, akkor kész, akkor nincs semmi. Akkor zhaltar e motora? – (Pityu) Kipróbálom, ne félj! Ando lako vast des la... Amikor a kezébe adod, akkor engedd el a kezét, mert ka tute zhal andre. Elveszed a kezed, kileheli a lelkét, és magától visszamegy a seprű a sarokba, akkor vége, boszorkány. Gede sas e dili. ...Ej kana lunzhol o nakh. Meghosszabbodik az orra.
- (Zsuzsa) Az én mamám, e Kirána, kodi muri baba sas. Kana mulas ka khangeri sas phanlo lako shero. Az eredeti boszorkány volt. Ugyan vi mule paposki dej, kaj kamle te mudaren la. Aba jekh dyes sas palpale papos te opre ulaven les kana o shero ando hamo sas. Vi te valtil e papos (Pityu) Sas jekh manush kon ingerdas peske grastes, egy nagyon régi grast sas les. Döglődött a lova, oszt mondta öreganyámnak, ha rendbe hozza, akkor az öreget nem akasszák fel. (Zsuzsa) Pala le love gelas... sas shtar muti rakle. Chi zhanglen duma te den. Voj kerdas duma te den. Shindas lengi shib opre telal. (Pityu) Volt

https://biblioteca-digitala.ro

négy magyar lány, némák voltak. Mind a négynek felvágta alul a nyelvét, s elkezdtek normálisan beszélni. (Zsuzsa) Gindinas hogy boszorkányej la. Kamen te phabaron la. Máglyán el akarták égetni. Jekh gono love las katar o jegyzővo.

- *A mamád gyógyította meg a lovat és a lányokat is*?
- Phendas lako o shingalo te na sastyarenla les akkor phabaren la. (Zsuzsa) Shudas piparka pe lesko kar, le grastesko. (Pityu) Haj indulisardas pe leste mutra. És úgy jött helyre. És a lányait is mind a négyet meggyógyította. Shingalo sas, csendőr sas.
- Akkor ez még a háború előtt volt?
- (Pityu) Jóval, jóval előtte. (Zsuzsa) Las o gono ando o siralomházo, haj gede mukhline le papos. Gono shelengure sas. (Pityu) Elengedték, annak a közbenjárására. Jekh gono pengővure sas. Jekh gono ingerdas.
- *Miért akarták elítélni*?
- (Pityu) Rablásért. Az öreg a szomszédos faluban ivott. Cigányok követték el ezt. (Zsuzsa) Lavure kernas, fótozilas. (Pityu) A szomszéd faluban dolgoztak, s őt fogták meg. (Zsuzsa) Bádogoso sas. Kernas les, fótozilas les. Denas le kolompire, haj manro, thulo masa. Az ő nyomába, ahol ez dolgozott emezek meg raboltak. De nem vittek el belőle semmit se...
- *Kusztuntól csak az átkai miatt félnek*?
- (Pityu) Nem szerették régen se... Ezelőtt, hogy lenn laktunk a cigánytelepen ráadásul spicli is volt. (Zsuzsa) Xalas le romengo shero. Nagy spicli volt a rendőröknek. (Pityu) voltunk 16-17 évesek, az egész falu rettegett, azt látta, figyelte, mikor megyünk valahova. Nyomban ott volt a rendőrség...

https://biblioteca-digitala.ro

- *Chonyit csak azért átkozta el, mert nem adta oda a pénzét*?
- (Zsuzsa) A Chonyi azt mondta neki: Itt a faszom, kapd be! Phü! És akkor levette a kendőjét, leengedte a haját... (Pityu) Láttad már leengedett hajjal? Mint egy tipikus boszorkány. Egyszer megijedtem tőle. Jöttem haza hajnalban, nyáron, olyan 5-6 óra lehetett, már éppen világos volt. Ment hátra leengedett hajjal, hát majdnem leestem a bicikliről, annyira megijedtem tőle, ilyen fehér izében volt, hálóingben. Nyáron mindig kinn ül korán hajnalban a háza előtt a lépcsőn. Hát, ha hirtelen ránézel, rendesen kiver a víz. Tényleg olyan, mint egy boszorkány, amikor leengedi a haját.
- *És hogy temetik el*?
- (Pityu) Ugyanúgy. Csak mikor leengedik, rá kell önteni két-három pohár vizet, hogy ott fuldokoljon, ne jöjjön össze-vissza. Maradjon magának ott a sírjában.
- *Valaki örökli ezt tőle szerintetek*?
- (Pityu) Szerintem a családja közt egy sem. Mert utálják. A saját lányai utálják, mint a szart. Mondjuk meg az igazat!... A Chonyi óta csak a Sanyi átkozta meg, Ilkako shavo sas. Az én nagybátyámnak, az öreg Sanyinak volt a fia, aki Gyökeresen lakik. Azóta nem foglalkoznak vele, mert bejött neki kétszer, bejön harmadjára, negyedjére is. Jobb, ha elkerüli az embert. Harminckét-harminchárom éves volt. Valahol megértem, mert nagyon gusztustalan volt. Az én apám neki a keresztapja volt. Amikor apám meghalt, anyám kért tőle harminc ezret zenészekre. És nem adott. És attólán fogva mindegyik, mint a nyűt, úgy átkozta. Az lehúzta az emberről a hetedik bőrt is.

https://biblioteca-digitala.ro

Rostás Józsefné – Kusztun (1944)

Az interjú 2007. január 5-én készült magyar nyelven. A nyelvi háttér meghatározó volt a kérdések és válaszok értelmezésében. Az interjú alatt Rostás Józsefné fia, Rácz Pál is a szobában tartózkodott, s egy idő után bekapcsolódott a beszélgetésbe. A diktafontól az interjúalany eleinte nagyon tartott, idegenkedett (mint a többiek is a közösségben általában), de rövid idő elteltével már nem figyelt a készülékre, s felszabadultan beszélt magáról. Az interjú során tegező formát használtam, mert a cigányok közötti érintkezésben, a cigány nyelvben nincs magázó forma. A nyelvi megformálás nehézségei a magyar nyelv nem biztos használata miatt vannak, az interjúalany nehezen találta a megfelelő magyar szavakat a cigány kifejezésekre. Megfigyelhetőek a magyar kifejezések használatában a cigány nyelvi formák sajátosságai.

- *A cigányok Téged erős erejű asszonynak tartanak. Ezt a képességedet mikor kaptad, születésed óta megvan? A fiatalkorodban is megvolt?*
- Igen, születésemtől fogván ezt a tudományt én tudtam. És a mai napon is ugyanezt tudom.
- *Mikor jöttél rá, hogy van ilyen képességed?*
- Hát, olyan 13–14 éves koromban.
- *És mitől jöttél erre rá?*
- Hát, abból jöttem rá, hogy ha látom hogy valakinek olyan házas - veje van neki meg satöbbi - és elmondtam neki az igazat és ő elmondta utánam hogy valóban ez így van és így tovább folyamatban, ezt kezdtem.
- *Tehát ez már a gyerekkorodban kialakult?*
- Úgy van.

https://biblioteca-digitala.ro

- *És akkor hol éltél?*
- Kiskőrösön.
- *Mikor költöztél Szentetornyára?*
- Hát, olyan 37 éve.
- *A többiek itt Szentetornyán mikor kezdtek tisztelni téged, mint erős erejű asszonyt?*
- Akkor kezdtek el engem tisztelni, amikor én szívességet tettem egy cigány emberrel, meghalt a nővérének a lánya, és a saját pénzemből adtam neki 30 ezer forintot, a temetésre. És azt hittem hogy becsületes ember. És elmentem hozzá és mondtam neki, hogy adja vissza a pénzemet, mert már van pénze hogy segítsen nekem ő is. Mert a férjem nagyon beteg volt, tehát rákos betegségben szenvedett. És olyan dolgokat művelt velem, amivel rákényszerültem, hogy megátkozzam. Amikor én megátkoztam, kijelentettem neki, hogy 6 hónapig fogsz élni. És ő nem hitte el és amikor én kijelentettem neki a 6 hónapot, akkor azt mondottam, hogy egy lánya van neki csak az egyetlen egy lánya, és amikor majd ő haldoklik a kórházban, megátkoztam és a lánya szaladjon utánam és szóljon nekem hogy igenis az apja addig nem halhat meg, míg énnekem nem szólnak, és 3 lépést tegyek a kórházba, és amikor kimegyek azonnal meg fog halni. És ez valóban is így is történt.
- *Akkor tulajdonképpen azóta tartanak tőled a többiek.*
- Úgy van. Mert a pénznek nagyon nagy hatása van, meg ha valaki 10 felé is tartozik, az átok az fog. Ha nem is másból, a pénzből okvetlen. És valaki átokra ne menjen Isten nevében, mert az átok azonnal nem fog. Van rá ideje, ha 3 hónap múlva nem hal meg vagy 6 hónap vagy 1 év múlva, őneki akkor is az átoknak meg van a helye, hogy ő akár mikor meg fog halni, amikor én elátkozom.
- *Akkor félnek is tőled a cigányok?*

https://biblioteca-digitala.ro

- Félnek tőlem, itt nagyon félnek tőlem, nem mernek velem veszekedni, nem mernek velem vitatkozni, nem mernek velem ujjat húzni, mert ők éntőlem nagyon félnek, mert hogy az én átkom nagyon súlyos.
- *Ez előtt az eset előtt is tiszteltek téged ezekért a képességeidért?*
- Nem tiszteltek. Annyira nem tiszteltek, mert nem voltam ide való és nem tudtam közülük behelyezkedni mert hogy én furcsálltam őket és nem ismertem a szokásukat és mikor velem megismerkedtek, az átkaimmal, azóta húznak tőlem és nagyon félnek.
- *Tehát azóta, hogy ez az adósságos eset megtörtént.*
- Úgy van. Most, szoktak hozzám jönni az idegen cigányok. Olyan föltétellel, hogy amikor valamelyiknek baja van, engem keres meg, hogy átkozzam meg őket. Megkérdezem őket, hogy mi az oka ennek, hogy miért kell átkozni, mit tett egyik a másikával. Ezt szoktam én mindig megkérdezni. És akkor én mindig valahogyan megtudom és helyrehozom a dolgokat, mert így senkit sem szabad átkozni, csak hogyha nagyon nagy oka van rá.
- *Tehát magyarán te eldöntöd, hogy van-e rá oka hogy átkozzad, vagy nem.*
- Úgy van. Könyörögnek nekem, úgy tudják hogy az átkaim nagyon súlytosak. Én akkor mindent megkérdezek tőlük, hogy mit csinált egyik a másikának, vagy hogy milyen bűn van ebben, hogy engem megkerestetek, hogy átkozzam.
- *És próbálsz igazságos lenni?*
- Próbálok igazságos lenni velük, de csak ragaszkodnak ahhoz, hogy igenis átkozzak, mert nem hagynak békén.
- *Na most az átkok mellett az erőd kiterjed gyógyításra is?*

https://biblioteca-digitala.ro

- Kiterjed. Ha valakinek azt mondom, hogy a jó isten áldja meg, mert nem követett el senkivel semmit, akkor az isten meghallgatja a kérésemet, és az isten ad neki erőt és boldogságot.
- *Te mit gondolsz, az erődet kitől kaptad?*
- ?
- *Vagy miért kaptad?*
- Talán ebbe születtem.
- *Tehát akkor a jóistentől?*
- Így van.
- *És szerinted miért?*
- Én bízok a jóistenben, mivel hogy katolikus vagyok, és gyerekkorom óta fölkeresem a szent helyeket, mert én hiszek benne. Nem baj, hogy van egy beteges gyerekem, isten hogyha úgy akarta, én nem tehetek róla egyáltalában. Mivelhogy egy beteges gyerekem van, másokra akarok segíteni egy olyan föltétellel, hogy egészségük legyen, és boldogságuk.
- *Szerinted miért te kaptad ezt az erőt?*
- A családban nem kapta senki sem ezt az erőt, csak egymagam.
- *Tehát a jóisten benned bízik meg, hogy továbbad ezt az erőt a többieknek?*
- Igen.
- *És mit gondolsz, annak, hogy félnek tőled van-e olyan ereje a többiekre, hogy a megfelelő viselkedés fele terelje őket?*
- Igen van, még pediglen nagyon nagy. Velem nem mernek ujjat húzni, velem nem mernek veszekedni, velem nem mernek vitatkozni, mert hogy ismernek, hogy az átkom nagyon erős. Nagyon nagy ereje van neki.
- *És a közösségen belül van-e hasonlóan erős erejű asszony, vagy te vagy az egyedüli?*

https://biblioteca-digitala.ro

- Én vagyok egyedül, akit nagyon tisztelhetnek.
- *És csak itt, vagy a környéken is ismert vagy ilyen szempontból?*
- Hát nem csak itt, hanem idegen cigányok is, akik ismernek engem.
- *Találkoztunk itt magyar kislánnyal is, ezek szerint felkeresnek téged nem cigányok is.*
- Nem csak cigányok, hanem felkeresnek fiatal házaspárok is, vagy akik még nem házaspárok, akkor is fölkeresnek engem.
- *Kimondottan jóslás miatt, vagy más ügyben is keresnek?*
- Másban is nem csak abban, hanem szóval hisznek bennem, mert tudok rájuk segíteni.
- *Te minek neveznéd a tevékenységedet?*
- Boszorkányságnak nem, egyáltalában, amit az isten adott nekem erőt, azt végre kell hajtani.
- *Azért kérdezem, mert az ilyen erejű asszonyokra régen hamar rámondták, hogy boszorkányok.*
- Én annak nem érzem magam.
- *Aki átkot mond, arra régen mondták, hogy boszorkány, megrontotta az állatokat, ilyenek. Na most ezt a szent erőt, amivel a többiek szerint is rendelkezel, hogyan szoktad éreztetni?*
- Úgy szoktam velük éreztetni ezt az erőt, hogy amikor rám néznek ők is hisznek benne. Ismernek és tudják, hogy nekem nagy erőm van ahhoz képest, ha valakit átkozok, hiszen ha valamelyik cigánynak itten nem adják meg a pénzét, akkor csak ide jönnek és szólnak nekem, hogy átkozzam el azokat, hogy adja vissza a pénzüket.
- *Szokták azt is mondani, hogy te látsz halottakat is.*
- Igen, szóval személyesen nem látom őket, de érzem azt, hogy valaki mellém érne, és mintha megszólítana, és ebben hiszek.

https://biblioteca-digitala.ro

- *És a neveden szólítanak?*
- Nem, egyáltalában. Érzem, amikor mellettem vannak. Ott van mellettem, és utána szidni szoktam, cigány módra, hogy távolodjon el. És akkor nagy átkot teszek rá, és eltávolodik.
- *És szerinted miért járnak vissza?*
- Hát mert én cigányasszony létemre hiszek ebben, mint amikor mondják, hogy valaki meghal, akkor megmarad benne a lehelete, vagy mi a fene az... lelke, és akkor ez elkóválygog, elszáll, és akkor én ebben szoktam hinni.
- *És olyan ügyben is kerestek, tisztíts meg egy házat egy halottól?*
- Igen, be szoktam szentelni szenteltvízzel, amit hozok Máriacsatkáról.
- *Tehát neked szóltak akkor is, amikor az Anitánál visszajött a Móni?*
- Igen, akkor jöttek, és szóltak nekem, hogy szenteljem meg a lakásukat, mert hogy a Móni visszajár, és akkor odamentem a szenteltvízzel, és beszenteltem a lakásukat. És azóta nem jár.
- *Szerinted mi lehet az oka annak, hogy a halottak visszajárnak?*
- Azért, mert hogyha valaki fiatal, és vannak apró gyermekei és nem tud megnyugodni még a sírba se. Tehát fölkeresi a gyerekeit. És ezáltal jelen meg.
- *Akkor végül is a halott nem akar ártani.*
- Nem, csak a családját megnézi. Csak nem ismeri senki és nem úgy mutatkozik, mint egy élő ember, csak a szelleme.
- *És akkor félnek tőle.*
- Igen. Igaz, hogy a cigányok legjobban félnek a halottaktól.
- *Meg ugye a halottakkal is szoktak átkozni.*

https://biblioteca-digitala.ro

- Igen, a halottakat szokták átkozni.
- *És ugye az adja az átok, eskü erejét, ha a halottakra mondják?*
- Igen, úgy van.
- *A vejed minden évben esküre szokott menni.*
- Igen, minden évben én szoktam esküre tenni, mindig egy évre hogy ne igyon.
- *Ő tart ettől és nem is iszik.*
- Természetesen, és ő be is tartja ezt minden évben hajszál pontig. Amikor letelik neki az egy év, nagy ünnepet szoktunk tartani, hogy rendesen és becsületesen betartotta az átkokat.

A fia (Pali) szól közbe:

- De egyszer feltörte és ez be is valósult rajta. Egyszer a Milánra volt eltéve átokra és feltörte az átkot és ahogy a mama elátkozta azok a jegyek meg is jelentek a gyereken, csakhogy szerencsére azonnal szóltak a Gusztinak és bementek a templomba a mamával (R.J-né közbeszól: csúszva-mászva). És akkor a gyerek így nem halt meg.

Újra Rostásné beszél:

- Évával (Guszti felesége, Rostás Józsefné lánya) mentem a boltba vásárolni, és akkor a gyerek még kicsike volt, és akkor ott feküdt a babakocsiba a kisgyerek, és akkor egyszer csak láttuk, hogy orrán száján bugyogott a vér, merthogy az apja föltörte az átkot. És akkor megfogtam a kisgyereket és elvittem a templomhoz, és a gyereknek az apját is, és akkor kellett az hogy azonnal térden állva jöjjön, mert le kellett vennem az átkot róla, a gyerekről, itt Szentetornyán a katolikus templomban.
- *Akkor nyitva volt a templom.*

https://biblioteca-digitala.ro

- Igen. Akkor még itt volt az a kis öreg tisztelendő, aki meghalt régen.

Pali közbeszól:

- Miért nem mutatod meg a csillagot a tenyereden, a képességednek a jele.

Rostásné:

- Nem mutatom meg.
- *Az itt élő magyarok is tisztában vannak a te erőddel?*
- A magyarok nem, egyáltalában. Én a szomszédjaimat tisztelem, becsülöm, ugyanúgy, mint ahogy ők is engem, nagyon jó szomszédoknak tartom az egészüket, ahányan vannak. Nekem itt haragosom nincsen. Csak amelyik cigány kikezd velem, és isten nevében és mozgatnak engem, már akármivel, ilyenkor leveszem a kendőmet és úgy átkozom őket és a gyertyámra.
- *Kibontott hajjal.*
- Kibontott hajjal, igen.

Pali közbeszól:

- Meg kendővel a kezében.

Rostásné:

- Meg kendő van a kezemben, és sepregetem őket, és a nagy gyertya a kezemben.
- *Mondtad, hogy meg szoktak keresni magyarok is, fiatal párok. Ezek nem helyiek?*
- Nem, vidékiek.
- *Szoktak Orosházáról is jönni?*
- Több fajta megyéből is szoktak ide jönni.

Pali:

- Van, amikor a saját családtagjai Kiskőrösről, azok is átjönnek, mert van egy kislány, például van egy gyerek

https://biblioteca-digitala.ro

aki meg van rontva egy asszonytól akivel lakott, aztán elvett egy másik lányt, oszt ugye nem tudja megszeretni, mert az a másik lány megrontotta. A mamának szólnak hogy vegye le a rontást.

Pali:

- Kerimata kerdas. (*Rontást tett rá*)

Rostásné:

- Kodola na phen. (*Azt ne mond*) A titkaimat nem adom.

Pali:

- Miért, mama? Mindenki tudja, hogy meg is tudod csinálni, és le is tudod venni.
- *Beszéltünk arról, hogy a helyi magyarok nem tudják ezt, tehát nincsenek tisztában a képességeiddel.*

Pali:

- Csak akinek már megcsinálta.
- *De a falu nem tart erős erejű asszonynak.*
- Nem, nem.
- *Tehát csak a helybeli cigányok között van, hogy tisztelik, tudom azt, hogy inkább kikerülik.*
- Igen, vagy nem szólnak hozzám. Ez az igazság.
- *Érdekes, mert kifele meg máshogy nyilvánulnak meg.*
- Szóval ez egy olyan dolog, hogy te is valakire kicsikét rámosolyogsz, hogy ne vegye magát észre. Tehát nekem benne van a szívemben és a természetemben, hogy kiben milyen indulat van. Érted? És én mindet tudok. Ez csak kétszínűség az egész.

Pali:

- Emlékszel, amikor a Matyi élt még?
- *Igen.*

https://biblioteca-digitala.ro

Pali:

- Megjósolt téged. Még nem tudtunk rólad semmit, ő már elmondta nekünk az egész életedet, hogy miből áll össze. Mikor a Matyinál voltunk, és mentünk haza, és vett a mama valami ventillátort, vagy mi a jó istent, és meg is jósolt téged, és elmondta az egész életsorsodat.

Rostásné:

- Hát annyira nem. Ne vigyük túlzásba. Én csak a páros életére olvastam pár szót a tenyerébe, és kész, vége. De azt, hogy hát, hogy az egész dolgaimat. Ajjaj. Isten ments.
- *Sűrűn keresnek föl egyébként?*
- Hát, inkább legjobban nyáron, tavasszal.
- *Általában szerelmi ügyek?*
- Abban is folyamatban vagyok: „Mama segíts ebben, segíts abban, hogy csináljam, mint csináljam?"
- *Hoznak hozzád gyerekeket, hogy gyógyítsd meg őket*?
- Nem, azt nem. Leginkább házaspárok, meg szerelmi ügyek. Meg akik meg vannak rontva a páros életükben.
- *Melyiket tartod erősebbnek, ha valaki otthon, vagy a templomban végez szertartást*?
- Én a saját erőmmel.

Pali:

- Odamegy a házukhoz és ott átkozza őket.

Rostásné:

- Nekem oly mindegy. Ha valakit én meg akarok átkozni, akkor itt van az én oltárom, elég ha én ide letérdelek és megégetem a gyertyámat és úgy átkozom meg őket. Hogy ők is lássák a két szemükkel, vagyis csak hallják. És akkor ők mennek a világgá.

https://biblioteca-digitala.ro

- *Akkor tulajdonképpen azóta a bizonyos eset óta működik.*
- Úgy van.
- *És te is akkor érezted először ezt az erőt?*
- Hát, én ezt már régebben éreztem. Hárman voltunk testvérek, és a testvéremnek nagyon rossz élete volt, és a férje mindig ütötte verte és a nagy semmibe. És akkor egyszer csak megátkoztam, és rám nevetett, és azt mondta, hogy is mondta, nagyon taknyos vagy még ehhez. Fiatal kislány voltam, és elátkoztam. Egyik kórházról a másikra került Bajára, Sükösdre, Csanádra, Kiskörös körül, egyik sincs messze, és akkor híresztelték el, hogy igenis, az ő átka ért el engem. És akkor még nagyon fiatal voltam, és attól kezdve nem, szóval meg kell fontolnom, hogy kit kell megátkoznom és kit nem. Mert isten nevében senkit sem szabad, csak, ha van oka.
- *Ezért kérdeztem, hogy te próbálsz-e igazságot tenni.*
- Igen, próbálok, és a cigányok nagyon meghallgatnak engem, mert hát ugye nagyon is félnek.
- *Meghallgatják-e a véleményed?*
- Nem tőlem félnek, az átkaimtól.
- *Tulajdonképpen az tőled jön. Csak hogy be is tartják, amit te mondtál?*
- Be. Saját családunk is betartja, nemhogy más.
- *Azt mondtad, hogy fiatal korodban azt mondta a testvéred férje, hogy túl fiatal vagy még ehhez. Szerinted miért csak az idősebb asszonyoktól félnek, miért csak az idősebb asszonyokat tartják erős erejűnek?*
- Na most, el kell mondanom azt, hogy ha már így kérdezted, nem azt kell számítani, hogy valaki idősebb vagy öregebb. Itt, amit az isten, amit belém teremtett, ezt viszem végbe. Nekem az isten adott egy erőt, a szívem körül. És hogy

https://biblioteca-digitala.ro

mondjam neked, én, akit megátkozok, annak így kell lenni. Kiszabom az évjeit, a hónapjait, hogy mikor kell neki meghalnia, és nélkülem nem halhat meg. Oda kell menjek, keresztet vetek és csak akkor halhat meg.

- *Miért gondolják, hogy ereje csak idős asszonyoknak van, a fiataloknak nincs?*
- Mert a fiatalnak nincs olyan erős súlyos átka, mint ami van egy öregnek.
- *Miért van az öregnek erősebb átka?*
- Mert sok víz elfolyt már a feje felett.
- *Tehát sok mindent megtapasztalt az életben.*
- Úgy van.
- *És azért van ez így, mert az idősebb asszonyok szavától jobban tartanak, mint a fiatalabb asszonyokétól?*
- Természetesen. Erre is van egy pont. A pont az, amit egy öreg elmond, az, amikor még gyerekek voltunk, leültek az öregek és mi is ott voltunk és mondott ott nekünk cigányul olyan dolgokat, hogy abból sok mindent kellett megtanulnunk, érted? Ott nem volt szabad, hogy mi nevessünk, vagy ne vegyük komolyan, mert az ostorral kivágták volna az egész bőrünket. Ha mi nevettünk volna, vagy rosszalkodtunk volna, amikor a régiek összeültünk, és mi gyerekek is ott voltunk, összeültünk, és nekünk is olyan komolynak kellett lennünk, mint az öregek.
- *Szerinted a mostani fiatalok mennyire fogadják meg az öregeknek a szavát?*
- Inkább kinevetik.
- *Inkább kinevetik, itt is Szentetornyán?*
- Kinevetik, itt is Szentetornyán. Azt mondják rá, bolond, nincs esze, nem tudja hogy mit beszél csak beszél, meg satöbbi. Ezek a szentetornyai cigányok olyanok, hogy őbennük nincs műveltség. Nem tisztelik az öregeket, nem

https://biblioteca-digitala.ro

becsülik az öregeket, ha valaki bekerül a kórházba mindjárt azt mondják cigányul, kana merel aba pa mende o diloj (*mikor hal már meg a bolond*). Ezt te is tudod. Például amikor a Kalo (*cigány név*) is bekerült a kórházba, és azt mondták, hogy kilencvenvalahány éves, ó, ó hagyjad már, ha már mondtátok volna öt évvel ezelőtt, az is késő lenne. Na, ilyen dolgok mentek. Úgyhogy, ezt te is tudod, tudod a dolgokat.

- *És ezek a fiatalok nem félnek a te szavaidtól?*
- De.
- *Csak mondod, hogy nem tisztelik az idősebbeket.*
- Úgy van.
- *De a te szavadtól azért félnek.*
- Igen, mert ha valamelyiket észreveszem, érted, hogy énrólam beszél valamit, akkor én odamegyek a lakásuknál, és ott átkozom el őket. Legyen a jóisten, legyen akárki, én az igazságot szeretem. És megmondom a szemibe, ha haragod van rám, miért nem mondod meg a szemem előtt, hogy mi mozgat és mi bánt velem szemben, ne a hátam mögött mondjad, mert elátkozlak. És jobb lesz neked, ha többe kerülsz, jobb lesz? Elhagyod a gyerekeidet? És akkor el kell hogy mondja.
- *És a fiatal gyerekek, tehát a tizenévesek?*
- Nem azok nem. Mert azok itten, engem a nagy gyerekek is, azok itt mamának szólítanak. Tisztelnek, azért is mondják nekem *mama*, mert hogy tisztelnek. Tudod? Mert hogy tisztelnek. Itt nem mer nekem szólni egy cigány se olyan dolgokat, hogy ha én nem veszem észre hát hogy valamit mondjon énrólam. Nem mernek, érted? Nem mernek, mert akkor tudják, hogy ez mivel jár.
- *A jóistennel összeegyeztethetőnek tartod, hogy elátkozod az embereket?*
- Szóval, a helyzet az, hogy én a Máriától és a Jézuskától bocsánatot kérek, hogy engem ártatlanul senki egyáltalába

https://biblioteca-digitala.ro

ne bántson, mert én nevelek egy nyomorult gyereket, és ebben a nyomorult gyerekben engem senki semmivel sem nem támogat. Ne bántsanak engemet, ha egyszer nem muszáj. Érted? Mert én se nem szoktam senkit se megbántalmazni, hacsak valamilyen úton-módon engem mozgatnak.

- *Tehát az átok előtt feloldozást kérsz.*
- Így van. Szűz Máriától is és a Krisztus Jézustól is.
- *Bocsássák meg azt, hogy te átkot fogsz tenni rá.*
- Igen.
- *Az eskü és az átok között mi a különbség? Tehát a colax és az armaja között mi a különbség?*
- Egy. Ugyanegy.
- *Egy? Mert más néven is illetjük, na most az lehet, hogy az armaja azt én teszem másra, míg a colax azt saját magamra teszem?*
- Úgy van.

Pali:

- Végül is annyi a különbség, hogy ha valakit elátkoz, azért átkozza el, mert valamit tett. Ezt pedig úgy átkozza, ezen pedig úgy fog az átok, hogy megszegi, amíg őrá lesz téve, s ha már érvénybe lép neki az az átok.
- *Kana armaja des, akkor másra teszed rá. Kana zhas pe colax. akkor saját magadra.*

Rostásné:

- Hogyha például te nem állítod le magad a részegségeddel, és mindent elpusztítol a család körül, az ital mellet, azt is amit szereztél, és mondjuk a feleség, a család nem bírja ezeket a dolgokat már tovább, akkor valakit felkérnek arra, nem mindegy hogy kit, tudod, legjobban engemet, hogy átkozzam el, hogy eddig és eddig nem iszik.

https://biblioteca-digitala.ro

Érted? Na most, én akkor megkérdezem tőle: mettől meddig akarsz menni átokra, és csak majd akkor ihatsz, ha majd az átok lement ekkor és ekkorra. Tehát nekem pontot kell hogy adjon ahhoz, hogy az egy év, vagy két év, három év mikor telik le. És akkor én úgy szoktam, hogy akkor onnantól kezdve átokra teszem, érted? Megfoghatja a kezibe is, csak senkitől semmit nem szabad elfogadni. Mert vannak olyan rafinált cigányok, akik véletlenül vagy a kólába tehetnek neki italt, vagy pediglen a kávéba, érted, és akkor csak annyi, hogy megissza, és föltörte az átkot. Ennyi volt az egész.

- *Ezek szerint akkor is hat az átok, ha nem hisz benne.*
- Igen.
- *Tehát ha te elátkozol valakit, hiába nem hisz benne, megfogja.*
- Szóval ez törvénybe megy, akkor is érted, ha lement az átka, ha nem ment le az átka.
- *Nem úgy értem. Ha te elátkozol valakit, akkor is megfogja, ha nem hisz benne?*
- Akkor is.
- *Csak akkor nem tudja, hogy miért van.*
- Ő nem tudja. De utána akkor csak bele gondol a végire.
- *Mondok egy példát: ha mondjuk te egy nem szentetornyai embert, mondjuk egy nem cigányt, magyart átkozol el, mert neked ártott, és ő nem hisz abban, hogy átok, meg nem hisz semmiféle babonában, akkor őt is megfogja?*
- Hát természetesen. Csak ő nem tudja hogy hát hogy mi az.
- *Nem tudja mitől van.*
- Úgy van. Rá mondjuk egy hónapra, vagy kettőre, egy évre vagy két évre. Mit tudom én, amputálják a lábát, vagy a kezit, vagy bárakármit. Érted? Az mind az átoktól van.

https://biblioteca-digitala.ro

- *Ezek szerint az átok bárhogyan jelentkezhet.*
- Bárakárhogy.
- *Tehát nincs megszabva hogy mi.*
- Amikor valakinek azt mondom, hogy a gyomrod úgy rohadjon ki, hogy ezerfele folyjon, és hogy szitává, amit megeszik, amit megeszik, érted, csak úgy csorogjon ki a bőre alól. És ez így is van, érted. Vagy ha azt mondom, a jóisten soha ne gyógyítson meg, így maradj, szenvedéssel. Szóval nem akarom már tovább mondani.
- *Tudod-e a többieket az átkokkal úgy szabályozni, hogy ne menjenek el lopni, vagy csak azt tudod befolyásolni, hogy veled szemben hogyan viselkedjenek*?
- Igen, na most, amikor mennek ezen az utcán éjszaka és nappal találkozok velük, hallom, hogy nagyon ugatnak a kutyák, akkor már tudom, hogy a cigányok bementek valamelyik házba tyúkért, ezért, azért. És amikor nappal jönnek itt, megkérdezem őket nagyon szépen: Melyiktek volt – mondom – ezen az utcán, vagy a másikon, vagy a harmadikon? És akkor azt mondják, hogy mi nem. Nem? Jó. Akkor meg fogom átkozni akármelyiket, de csak azokat, aki az utcámon, vagy a másikon elment lopni. Akkor már a színigazat mondják nekem. Mondom nekik, az igazat megmondjátok átok alatt.

Pali:

- Arra tudja őket elátkozni, ha ebben az utcában csinálnak valamit, hogy elátkozza őket, hogy ebben az utcában biztos, hogy ne csináljanak semmit. Már elátkozta őket, hogy ebben az utcában ilyet nem csinálhatnak. Ennyire be tudta őket szabályozni. Elátkozta már őket, ezért nincs ezen az utcán ilyesmi.

Rostásné:

- Mert nagyon félnek az átkaimtól, hogy erre nem szabad. Engem az nem érdekel, hogy merre mennek lopni, vagy mit csinálnak, ez legyen meg az ő gondjuk.

https://biblioteca-digitala.ro

Pali:

- Igen, ezek itt ők mind tudták.

Rostásné:

- Ezen az utcán nem jár egy sem. Megmondtam nekik, engem nem érdekel, hova mennek lopni, csak az én egyetlen utcámat hagyjátok nyugton, mert amennyiben nem, vessetek magatokra. Kérdezd meg a szomszédokat mindenki elmondja neked. Mindenki. Látod ezt a hórdót? Gyere csak! Ott van fönn, azt már sok cigány el akarta lopni, mivel hogy alumínium. És megmutattam a gyetyát. Lássátok ezt a gyertyát? Ezt nem hagyom addig annyiban míg a gyertyának az ereje nem fogy el. Majd amikor elfogy vagy a gyerekeiket fognak elfogyni közületek, vagy pediglen ti.
- *Ahogyan a gyertya.*
- Ezt a hordót akkor bántsátok, majd amikor én ebben az utcában nem fogok lakni. Sokan pályáztak erre, sokan. És ez a gyerek tudod kicsoda, akinél van a hordó? Annak idején kérdezte, megyek-e segíteni zöldséget szedni.
- *És te ezzel hálálod meg neki.*
- Úgy van. De nem csak ezzel, ebben az utcában nem fog egyetlen szemétség sem történni. Érted mit mondok neked? Mert amelyik idejön ebbe az utcába lopni, és nekem jönnek a magyarok panaszkodni, nekem jobban, mint Phuronak, akkor én azokat elátkozom, érted? És ide utána soha az életbe nem jönnek.
- *És úgy átkozod, hogy mondja, aki volt.*

https://biblioteca-digitala.ro

- Jelentkezzen, mert megbánja a családja. Hát a Csabi, a Pöcsölnek a fia, ezt a kocsmát föltörte, ő meg a Papinynak a fia, és kérlek szépen innen vitte a nyom. Az udvaromról itt a másik utcán aztán átugrották a kerítést és a fene tudja hány zsák kolbászokat, szalonnákat, sonkákat átdobtak. És aztán mint máskor ki szoktam menni, nem mentem ki, az volt a baj, hogy nem mentem ki. És akkor én nálam jöttek a nyomozók, érted, a csabai nyomozók jöttek hozzám, és avval jöttek hozzám, hát hogy asszonyom köszönünk magának, miért, mert hogy itt van a nyom. Milyen nyom uraim? Mondják, hogy az éjszaka feltörték a kocsmát és onnan vitték ki a kolbászokat meg minden. Csabi mondom, miért merted ezt tenni, figyelj ide, ezt az egyet most kihagyom neked. Ezt az egy átkot, de ha még egyszer az utcába jössz, hát ezt tovább nem engedem meg neked, mert úgy megátkozlak, hogy a tolókocsiba kerülsz.
- *Van-e olyan szereped, hogy a közösséget bármilyen formában befolyásold?*
- Úgy van. Az átkaimmal, mert csak attól félnek, nem tőlem félnek. Hogy ha itten valamelyik rossz fát tesz a tűzre velem szemben, akkor a másiktól már izenem, hogy mond meg neki, hogy velem ne kezdjen ki, vagy a gyerekeimet valaki megsérti, és a lányom nagyon beteg, beteg az Évám. Megmondtam, hogy itten, érted, meg ne merjék a lányomat sérti, vagy egy annyit szót is mondani, amennyit a köröm alá tesznek. Mert hamarosan eltemetem a családjaitokat. Én adok pénzt a koporsóra meg a szemfedelre.

https://biblioteca-digitala.ro

NOTE

[1] MNL 1977. 346.
[2] MNL 1977. 348.
[3] Pócs É. 1990. 611.
[4] E. B. Trigg 1975. 28.
[5] Pivárcsi István 2006. 43., E. B. Trigg 1975. 28.
[6] Pócs É. 2002. 239.
[7] Néprajzi Lexikon I. 347.
[8] Bromlej, J. V. 1976. 162.
[9] Kósa L. – Filep A. 1983. 40., Szuhay P. 1995.
[10] Sárkány M. 2000. 95-97.
[11] Sárkány M. 1998. 11.
[12]Okely, J. 1991. 37.
[13] Nagy P. 2000.
[14]vö: Petánovics K. 1999. 555-567.
[15]vö: Rézmqűves M. 2001. 21-22.
[16]Balogh Gy. 1994. 3., vö: Balázs G. 1992. 629-639.
[17] E. B. Trigg 1975. 37.
[18]Vö: Bálint S. 1965. 586.
[19]Grigore, D. 2001. 86.
[20] Marcel Mauss 2000. 373.
[21] Hankiss Ágnes 1980. / 2. 30.
[22] Pócs É. 1990. 610.
[23] Pócs Éva 2002. 241.

https://biblioteca-digitala.ro

A házi oltár

A segítő Sunto Maria

https://biblioteca-digitala.ro

A kertben, virágok között álló Mária szobor a boszorkány erejét fejezi ki

https://biblioteca-digitala.ro

IRODALOM

Balázs Gusztáv
Átok, eskü, cigány törvényszék a nagyecsedi oláh cigányoknál.In: Viga Gyula (*szerk.*) Kultúra és tradíció 2. Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 629-639.

Bálint Sándor
1965. Néphit. In: Nagy Gyula (*szerk.*): Orosháza néprajza, Orosháza, 576-588.

Balogh Gyula
1994. A rontásról In: *Phralipe* (5.) 9.
Bromlej, Julian Vlagyimirovics
1976.Ethnosz és néprajz.Gondolat Kiadó, Budapest

Grigore, Delia
2001. A halálkép és a temetési szokások hagyományos, roma megközelítése. Romániai kalderás romák.In: Bódi Zsuzsanna (*szerk.*): Cigány Néprajzi Tanulmányok 10. 86-94.

Hankiss Ágnes
1980 „Én-ontológiák" (Az élettörténet mitologikus áthangolása) In: Frank Tibor – Hoppál Mihály (*szerk.*): Hiedelemrendszer és társadalmi tudat, Budapest

Kósa László – Filep antal
1983.A magyar nép táji, történeti tagolódása.Akadémiai Kiadó, Budapest

Mauss, Marcel
2000.Szociológia és antropológia, Budapest.

https://biblioteca-digitala.ro

MNL
1977.Magyar Néprajzi Lexikon. (*Főszerk.*) Ortutay Gyula. Akadémiai Kiadó, Budapest

Nagy Pál
2000.Cigány boszorkányok. In. *Amaro Drom*. 2000/9.

Okely, Judith
1991. Szimbolikus határok .In: *Café Bábel* 1991./1. 37-54.

Petánovics Katalin
1999.Az őrtálló lélek. In: Pozsgai Péter (*szerk.*): Tűzcsiholó. Írások a 90 éves Lükő Gábor tiszteletére. Budapest, 555-567.

Pivárcsi István
2006.Boszorkányok könyve. Noran Kiadó, Budapest

Pócs Éva
1989.Néphit. In: Dömötör Tekla (*főszerk.*) Népszokás, néphit, népi vallásosság. (Magyar Néprajz VII.) Akadémiai Kiadó, Budapest 527-629.

***
2002.Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán, Budapest.
Rézműves Melinda
2001.Démonikus lények a cigány néphitben.In: *Amaro Drom* 2001/8. 21-22.

Sárkány Mihály
1998. A közösségek közötti csere.MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.

https://biblioteca-digitala.ro

2000.Kalandozások a XX. századi kulturális antropológiában. L'Harmattan, Budapest

Szuhay Péter
1995.Cigány kultúra. In: Buksz 7. évfolyam 3. 329-341.

Trigg, Elwood B.
1975.Gypsy Demons and Divinities. The Magical and Supernatural Practices of the Gypsies. Sheldon Press, London

E CHOXALYI
VRĂJITOAREA ȚIGANCĂ, CA PERSONAJ INTERCULTURAL

Rezumat

Vrăjitoarea este prezentă în credințele popoarelor de pretutindeni. În Europa de Vest acest personaj a fost pus în legătură cu diavolul. În tradiția maghiară ea poate să facă și bine și rău.Figura vrăjitoarei țigănci a fost întotdeauna înconjurată de un respect mistic, fiindcă se credea că ea are putere și asupra celor vii și asupra celor morți.

Societățile neținăneşti au legalizat activitatea acestor vrăjitoare, apelând în toate cazurile în care se impuneau activități cu carcater magic la țigani, lucru care a oferit țigănimii o posibilitate în plus de muncă și de trai.

De altfel trebuie făcută de la bun început precizarea că modul de percepție a vrăjitoarei țigănci și a celei neținănci este complet diferită.

E choxalyi în comunitatea ei este înconjurată de respect plin de spaimă, fiind considerată o persoană cu puteri sacrale , un intermediar, o persoană care știe să lucreze cu puterile supranaturale.

Dacă în Occident în procesele de vrăjitoare se vorbea despre respingerea lui Dumnezeu și de alianța acesteia cu

https://biblioteca-digitala.ro

diavolul, în cazul vrăjitoarelor ţigane este vorba mai mult de o concepţie animistă, şamanică.Şi aceasta pentru că lumea ţigănească este plină de credinţe în fiinţe supranaturale.

Dintre acestea cele mai importante sunt credinţele legate de morţi.

Morţii şi credinţele legate de ei împânzesc viaţa comunităţii ţigăneşti.Întoarcerea morţilor în viaţa celor vii nu este însă percepută întotdeauna ca un eveniment negativ, familia mortului considerând că cel mort vrea să le comunice ceva important.

La fel, fiinţele supranaturale sunt considerate un fel de forţe pozitive sau negative.Deşi ţiganii se consideră creştini în cazul lor nu putem vorbi de Dumnezeu(Devla) sau Diavol(Beng) în sensul creştin.Credinţa lor are trăsături animiste.

Isus este o persoană cunoscută, cu trăsături sfinte însă cu adevărat importantă este Sfânta Fecioara.Conform aceleiaşi credinţe, biserica ca spaţiu sacru nu este permis să fie jignită.

Prin urmare choxalyi, în comunitatea ei, este considerată o persoană cu puteri sacrale , un intermediar.

Ţiganii mai cred că blestemele erau făcute de aceste vrăjitoare.Ele se rosteau într-o anumită ceremonie făcută acasă sau la biserică.Aceste blesteme au diverse nivele de gravitate, de la producerea de ghinion până la boală sau moarte.Cel mai simplu blestem este considerat cel verbal, pe când pentru altele se apelează la puterea morţilor.În sfârşit, ţiganii consideră bolile o consecinţă a blestemelor şi cred că toate femeile mai în vârstă care lucrează cu magia sunt vrăjitoare.

Pornind de la aceste premise autorul întreprinde o anchetă în comunitatea ţigănească din Szentetornya, în legătură cu Rostás Józsefné, poreclită Kukun, pe care toţi o consideră vrăjitoare şi de care toţi se tem. Relatările celor întrebaţi nu fac decât să construiască portretul unei choxalyi. Intervievată în ianuarie 2007, Kukun povesteşte şi ea despre puterile ei, primite crede ea de la Isus şi despre relaţia ei cu comunitatea.

https://biblioteca-digitala.ro

E CHOXALYI; GYPSY WITCH, THE CHARACTER OF INTERCULTURAL

Abstract

The figure of gypsy witch is surrounded by mystic respect, because it was believed that she has power and on the living and the dead.

Non-Roma communities have legalized the activity of these witches, using them in all cases where magic was required, which offered a further opportunity for work and living to Roma communities.

Gypsy community fears witchcraft. They believe that curses are made by women who know how to work with magic. After them, the fates have different levels of severity, from bringing bad luck to illness or death.

Based on these assumptions, the author undertakes an investigation into Szentetornya gypsy community in connection with Józsefné Rostas, nicknamed Kukun, which all consider a witch and all fear her. All reports are drafting the portrait of a witch (choxalyi). Interviewed in January 2007, Kukun tells about her powers, received, she believed, from Jesus, and her relationship with the community.

https://biblioteca-digitala.ro

ETNOLOGUL EPERJESSY ERNŐ LA 80 DE ANI

În 30 august 2009, etnologul Eperjessy Ernő, marele prieten al minorităților din Ungaria dar şi prietenul nostru, al românilor din țară, a împlinit 80 de ani.Ocazie cu care Societatea Maghiară de Etnografie i-a organizat o frumoasă aniversare la Pomáz.

Au participat, pe lângă membrii din conducerea societății, o parte din colaboratorii săi de o viață şi prietenii care au vrut să-i fie alături în această zi. Ca orice aniversare, împlinirea unei vârste rotunde devine un prilej de evocări, de reamintiri.

Eperjessy Ernő s-a născut în anul 1929 în localitatea Almamellék(Ungaria), într-o familie modestă de agricultori.În 1948 a obținut diploma de învățător şi în acelaşi an a fost angajat ca dascăl la mica şcoală de la sălaşele Őrtilos-Szentmihályhegy, din județul Somogy, unde a activat vreme de 15 ani.Contactul cu lumea tradițională de aici i-a influențat definitiv destinul. Dorința de a deveni folclorist îl face să se înscrie la ELTE din Budapesta, unde, în anul 1964, obține licența în literatură, istorie şi etnografie iar în 1972, doctoratul în lingvistică.

După absolvire va fi pe rând profesor în capitală, apoi vreme de 20 de ani (1972-1992) consilier pe probleme de minorități în Ministerul Culturii, şi la finalul activității, membru în conducerea Radiodifuziunii Maghiare.Se persionează în 1995, după 50 de ani de activitate, dar continuă să activeze în cadrul Societății Maghiare de Etnografie, al cărei membru devine în anul 1963.

Fascinat de credințele populare, a început să culeagă folclor încă din perioada în care a fost un simplu învățător de

https://biblioteca-digitala.ro

țară. Anchetele sale de teren s-au materializat de-a lungul vremii în numeroase articole şi studii, dar şi în cărţi.

Ca secretar şi apoi preşedinte al Secției pentru minorități din cadrul Societății Maghiare de Etnografie, Eperjessy a sprijinit înființarea de case memoriale şi muzee, a susținut taberele de cercetare istorico- etnografică şi a contribuit la editarea unor volume.

Din 1992 s-a ocupat de editarea seriei de studii etnografice în limbile minorităților intitulate „Din tradițiile populare ale... (germanilor, românilor, slovacilor, sârbilor, croaților, slovanilor, țiganilor, etc.)".

A fost de asemenea unul dintre organizatorii Conferinței internaționale de cercetare etnografică a naționalităților, organizată, odată la 3 ani, la Békéscsaba şi totodată unul dintre redactorii volumelor ce cuprindeau lucrările acestor conferințe.

Dar Eperjessy Ernő a fost şi unul din participanții la Simpozioanele de antropologia minorităților organizate la Arad.Şi trebuie să spun ca, în ciuda sănătății precare, nu a ezitat nici o clipa să vină în România, problema nationalităților fiind prea importantă pentru el, ca să nu o susțină prin propria sa prezență.

Subiectul cu care a venit, prima oară la Arad, s-a dovedit extrem de interesant pentru participanții din țările vecine.

A vorbit despre naționalitățile din Ungaria la sfârşitul mileniului.S-a referit la statistici, la felul în care încearcă fiecare să-şi conserve identitatea prin cultură, la scandalul produs de ambiguitățile legii minorităților în cazul alegerilor din autoguvernările românești.

Toți l-au ascultat cu mare atenție. Sârbii făceau comparație cu situația minorităților de la ei, politologul din

https://biblioteca-digitala.ro

Ucraina constata câte drepturi le lipsesc românilor din Ucraina. Importanţa celor prezentate, a făcut ca volumul cu comunicările din acel an să înceapă cu ea[1]. Astăzi figurează în bibliografia multor lucrări pe tema minorităţilor din România.

A doua participare a domnului Eperjessy la Conferinţa de la Arad a avut loc in anul 2003.

Atunci a vorbit despre alegerile autoguvernărilor minoritare din 2002[2] şi despre efectele diferenţei care a apărut între litera legi şi modul defectos de punere în practică a acesteia după 1998. Cel mai grav fenomen apărut a fost, potrivit opiniei lui Eperjessy, etnobisnisul, care a produs un mare scandal, mai ales în cazul minorităţii româneşti, la care o mare parte din electorii aleşi, datorită ambiguităţii legislative, s-au dovedit a fi romi sau maghiari din România .

În sfârşit, la a treia participare, cea din anul 2004, a prezentat semnificaţia celor 30 de ani de apariţie a seriei de publicaţii "Din Tradiţiile", cuprinzând articole de etnologie ale minorităţilor din Ungaria[3].

Subiectul i-a interesat pe participanţi la fel de mult. Nici o altă ţară din jur nu avea şi nu are nici azi o serie etnologică, paralelă, pentru toate naţionalităţile ei. Cu această ocazie domnul Eperjessy a şi adus şi dăruit bibliotecii muzeului din Arad colecţia completă, pentru a putea fi folosită, de cei interesaţi, în studii comparative.

Acum ştim, ce efort financiar a însemnat tiparirea acestor publicaţii mai ales în ultimii ani. Cel puţin pentru ultimul număr din seria românească, pentru a obţine banii necesari, Eperjessy Ernő a dus un adevărat razboi[4].

În onoarea celui care a împlinit în acest an 80 de ani de viaţă şi 50 de ani de activitate Institutul de Cercetări Etnografice

https://biblioteca-digitala.ro

Elena Csobai, Maria Kiss, Eperjessy Ernő, Rodica Colta

Formația croată de mandoline

https://biblioteca-digitala.ro

al Academiei Maghiare a publicat în Arhiva de Folclor, culegerile făcute de Eperjessy Ernő , în perioada 1948-1963, în localitățile Őrtilos-Szentmihályhegy şi împrejurimi.Este o carte specială, pe care o prezentăm în continuare foarte succint.

NOTE

[1] Vezi Eperjessy Ernő, *Naţionalităţile din Ungaria şi cultura lor la sfârşitul mileniului*, Interetnicitate în Europa Centrală şi de Est, Colecţia minorităţi 4, volum editat de Complexul Muzeal Arad, Arad, 2002, p.5-22

[2] Vezi Eperjessy Ernő, *A kisebbségi önkormányzati választások tanulságai magyarországon 2002-ben,* Minoritarul imaginar,minoritarul real, Colecţia minorităţi 5, volum editat de Complexul Muzeal Arad, Arad, 2003, p.16-27

[3] Vezi Eperjessy Ernő, *30 de ani de la apariţia seriei de publicaţii etnologice ale naţionalităţilor din Ungaria*, Dilema Europei Centrale: convieţuire sau coexistenţă, Colecţia minorităţi 6, volum editat de Complexul Muzeal Arad, Arad, 2005, p.293-309

[4] Este vorba despre volumul Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria, 15, Bp.,2008

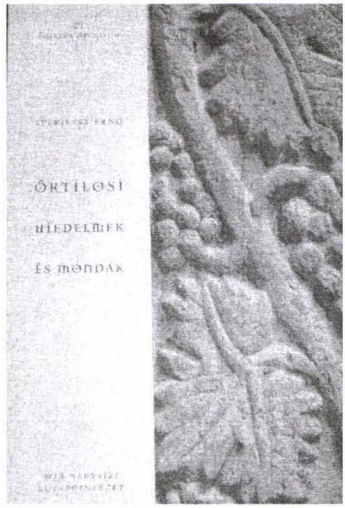
***

Eperjessy Ernő, *Őrtilosi hiedelmek és mondak*, Folklor Archivum 21, Szerkeszti Szemerkényi Ágnes, MTI Néprajzi Kutatóintézet, Budapest,2009, 244 p

După cum indică şi titlul, *Őrtilosi hiedelmek és mondak,* cartea cuprinde credinţe şi poveşti din Őrtilos şi din alte câteva localităţi învecinate (Szentmihályhegy, Asszonyvár, Belezna) din judeţul Somogy. Volumul, redactat de Szemerkényi Ágnes, care şi scrie un Cuvânt înainte, a apărut în colecţia Arhivei de Folclor editată de Institutul de Cercetări Etnografice al Academiei Maghiare. Materialul folcloric este însoţit de o prefaţă şi un

https://biblioteca-digitala.ro

studiu introductiv scrise de autor de şi de un text în limba croată semnat de Đuro Franković.



În studiul său introductiv, Eperjessy oferă o serie de informaţii legate de carte, de la prezentarea comunităţilor cercetate până la informaţii legate de modul în care s-au desfăşurat cercetările şi la felul cum a fost sistematizat materialul, fapt care permite contextualizarea şi implicit valorizarea culegerii făcute.

Astfel, încă de la început se precizează că localităţile cercetate, plasate la frontiera cu Croaţia, în perimetrul în care Drava se uneşte cu Mura, sunt nişte aşezări multietnice în care trăiesc împreună maghiari, croaţi şi cca 100 de ţigani băieşi.

Volumul cuprinde înregistrări adunate de la 60 de persoane intervievate, din care cele mai multe din Őrtilos-Szentmihályhegy (30 informatori), Őrtilos- Asszonyvár (15 informatori), la care se mai adaugă Belezna cu Beleznahegy (4 informatori), Kiskanizsa (2 informatori), Murakeresztúr (2 informatori) Zákány(1 informatori) şi 3 intervievaţi cu domiciliu neprecizat.

Situaţia întâlnită în teren a fost oarecum diferită. Astfel în vreme ce în Őrtilos, înregistrările s-au făcut numai în limba maghiară, în Szentmihályhegy şi Asszonyvár, unde populaţia în vârstă era în anii 1952-1963 încă bilingvă, s-a înregistrat, în paralel, şi în maghiară şi în croată, chiar dacă, şi atunci era greu de stabilit câţi dintre subiecţi erau maghiari sau croaţi, fiindcă toţi cei intervievaţi vorbeau şi limba celuilalt. În cazul ţiganilor specificarea „cartierul ţigănesc", ne permite să stabilim azi cu mai mare uşurinţă etnia celui intervievat.

https://biblioteca-digitala.ro

Eperjessy nu a lucrat numai cu persoane în vârsta, înregistrând alături de persoane de 71-85 ani şi oameni de vârstă medie (43-59 ani) sau copiii(14 ani).

Cât priveşte credinţele adunate, aria lor de difuzare s-a dovedit mult mai mare, unele dintre ele regăsindu-se, în variante aproape identice şi în aşezări vecine locuite de croaţi, precum Belezna, Kollátsz, Zákány şi chiar, dincolo de frontieră, în Legrad şi Donja Dubrava din Croaţia de azi, cercetate de autor în anii 1998, 2005 şi 2007.

Materialul folcloric publicat a fost ordonat tematic, în 10 capitole, din care primele 6 cuprind credinţe legate de anumite reprezentări din imaginar popular croat la care se adaugă, pentru studii comparate, credinţe ale ţiganilor băeşi, anumite credinţe din Transilvania şi unele completări la materialul local :

I Istorii ale locului, poveşti şi legende
II Obiceiuri şi credinţe legate de zilele însemnate (Sf.Barbara, Sf.Lucia, Sf.Gheorghe, Sf.Martin)
III Imaginea mitică a lumii(Calea Lactee, Soarele,Luna,Stelele, etc.)
IV.Fenomene ale naturii
V. Fiinţe supranaturale (Moartea, diavolul, strigoiul, vraciul,zâna, solomonarul,etc.)
VI.Alte apariţii supranaturale şi povestiri misterioase
VII.Credinţe populare ţigăneşti
VIII.Credinţe din Transilvania
IX.Naşterea unei legende
X. Glume şi porecle din sat

În sfârşit, pentru o mai bună utilizare a culegerii, Eperjessy explică foarte sumar conţinutul fiecărui capitol, utilizând pentru denumirea diferitelor elemente mitologice atât terminologia maghiară cât şi cea croată.

Inventarierea mitologiei din zona de frontieră cu Croaţia, deschide posibilitatea utilizării materialului din Őrtilos în studii

https://biblioteca-digitala.ro

de mitologie europeană comparată, fiindcă multe din reprezentările imaginarului croat(fata pădurii, zânele, duhul apei, strigoiul, solomonarul, etc.) se regăsesc şi în cel sârbesc, bulgar sau românesc, în variante similare.Dincolo de această zonare sud-slavă cu proximitatea ei românească, vorbim şi de un repertoriu comun, central-european, în care anumiţi sfinţi catolici cu reprezentări demonizate justifică practici magice de protecţie şi la populaţiile ortodoxe din zonă, la fel cum putem să gândim un repertoriu mitologic european, fiindcă în ciuda pierderilor, uitărilor şi desemantizarilor de azi, într-un trecut mai îndepărtat, parte din reprezentările croate puse în discuţie (şarpele, piticii,etc.) au articulat mitologiile populare dintr-o arie culturală larg europeană.

Într-un cuvânt, cartea lui Eperjessy Ernő, intitulată *Őrtilosi hiedelmek és mondak* , nu este o simplă restituire a unei culegeri începută cu 60 de ani în urmă ci un instrument de lucru necesar oricui doreşte să studiaze etnologia europeană.

Dr. Elena Rodica Colta

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ISBN 978-973-0-07336-2

https://biblioteca-digitala.ro